قرارداد ترک مخاصمه

و

آتش بس

نویسنده:

سید علی بن جواد حسینی خامنه‌ای

بسم الله الرحمن الرحیم

مهادنه قرارداد ترک مخاصمه و آتش بس

نویسنده:

سید علی خامنه ای

ناشر چاپی:

مجله فقه اهل بیت علیهم السلام

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

مهادنه قرارداد ترک مخاصمه و آتش بس

مشخصات کتاب

شماره کتابشناسی ملی : ایران۷۷-۹۸۵۶

سرشناسه : خامنه‌ای، علی

عنوان و نام پدیدآور : مهادنه قرارداد ترک مخاصمه و آتش بس/ خامنه‌ای، علی

منشا مقاله : ، فقه اهل بیت، سال ۳، ش ۱۱، ۱۲ ، (پاییز، زمستان ۱۳۷۶): ص ۳ - ۱۲۰.

توصیفگر : قرارداد صلح

توصیفگر : آتش‌بس

توصیفگر : صلح

توصیفگر : اسلام

توصیفگر : صاحب‌جواهر، محمدحسن‌بن‌باقر

توصیفگر : طوسی، محمدبن‌حسن

توصیفگر : علامه‌حلی، حسن‌بن‌یوسف

توصیفگر : شهیدثانی، زین‌الدین‌بن‌علی

توصیفگر : محقق‌کرکی، علی‌بن‌حسین

یادآوری «۱»

فقه، برآوردن شریعت است از متون اسلامی و از مقوله دانشهای عملی است که با زندگی و منافع بشر، سر و کار دارد.

از این رو هم رویکرد حوزه‌های علوم دینی به آن بیشتر بوده است و هم سود پرستان و زیاده خواهان نسبت به عملی شدن فقه اسلامی، بویژه فقه اهل بیت (علیهم السلام)، حساس بوده‌اند.

بر این اساس فقه و فقاهت افزون بر تطور فکری، خاستگاه نهضت‌های اجتماعی شده است.

انقلاب اسلامی مولود مبارک فقه اهل بیت (علیه السلام) است و ادامه آن در گرو برآوردن درست نیازهای جامعه اسلامی است.

امروز نه تنها کسانی که با فقه و فقاهت سر جنگ برداشته‌اند به خاستگاه انقلاب حمله‌ور شده‌اند که تنگ‌فکران و فقیه نمایان متحجر نیز.

زیرا اگر اهل بیت (علیه السلام) به نیازهای نسل و عصر امروز پاسخ نگوید متهم به ناتوانی شده و جامعه در گشودن مشکلات خود به احکام و قوانین بیرون از اسلام روی خواهد آورد.

و حاکمیت فقه گر عرصه جامعه، کم رنگ خواهد شد.

---

(۱) «مجله فقه اهل بیت (علیه السلام) شماره ۱۱ سال ۱۳۷۶»

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۴

اینست که حوزه‌های فقاهت باید آوردگاه تحقیق در مسائل مستحدثه باشد و پرسشهای نوپیدا را نه تنها از دانش فقه و پیروی از انظار فقیهان سلف که از متن دین و مجموعه اندیشه دینی، پاسخی در خور دهند تا رسالتی را که در قرآن و حدیث از فقیهان

خواسته شده است، نیک به انجام رسانند.

چه، تفاوت است میان «فقه اصطلاحی» و معنای فقه در قرآن و حدیث.

فقیه اصطلاحی بر کسانی که فارغ از برخی دیگر دانشهای اسلامی، دانش فقه آموخته‌اند و در آن صاحب نظر شده‌اند نیز، گفته می‌شود ولی فقیه در روایات شیعی، «وارث انبیاء است» و افزون بر صاحب نظری در فقه، فهم روح دین و بصیرتی برخاسته از تقوا و خشیت الهی، می‌طلبد.

آیهٔ اللّه العظمی خامنه‌ای با این نگاه و از این زاویه با اشراف بر نیازهای جامعه امروز ما، بحث‌هایی را در فقه اسلامی با عنوان «سلسلهٔ بحوث فی فقه الحکم الإسلامی» تدریس و تدوین کرده‌اند.

در شماره‌های گذشته «حکم فقهی صابئان» آمده است.

در این شماره «ترک مخاصمه و آتش بس» با توجه به مفهوم صلح و جنگ در روزگار ما، از همان سلسله بحث‌های فقهی، پیش روی ماست.

چون بحث پیوسته بود ناگزیر، همه آن را آوردیم و این با مباحث تخصصی و فنی هم‌سازتر است.

امید آن که در شماره‌های آینده مباحثی دیگر را از آن فقیه ژرف اندیش و جامع نگر، شاهد باشیم، إن شاء اللّه.

«فقه اهل بیت (علیه السلام)»

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۵

مقدمه

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

و الحمد للّه رب العالمین و الصلاهٔ و السلام علی سیدنا محمد المصطفی و آله أئمهٔ الهدی.

گاه، جنگ و جهاد به آتش بس منجر می‌شود که از آن در فقه به مهادنه و هدنه تعبیر می‌شود.

این لغت در اصل به معنای سکون است و اصطلاحا برای بیان صلح موقت میان مسلمانان و گروهی از کافران حربی به کار می‌رود.

لذا بر آن، موادعه و معاهده که گویای حالت ناپایدار است، اطلاق می‌شود.

شیخ طوسی در مبسوط «۱» می‌گوید: «هدنه و مهادنه به یک معنا و عبارت است از کنار گذاشتن جنگ و رها کردن نبرد تا مدتی».

علامه حلی نیز در تذکره «۲» می‌گوید: «مهادنه، موادعه و معاهده واژه‌هایی مترادف و عبارت است از کنار گذاشتن جنگ و رها کردن نبرد تا مدتی».

ایشان همین مطلب را در منتهی و نزدیک به آن را در تحریر و قواعد ذکر می‌کند.

بنا بر این حالت ناپایداری و گذرا بودن در معنا و تعریف هدنه اخذ شده است.

لذا کسانی یکی از تفاوت‌های هدنه را با عقد جزیه، همین نکته دانسته‌اند، هم چنین تفاوت‌های دیگری ذکر کرده‌اند که برای تفصیل مطلب به قواعد علامه و پاره‌ای دیگر

---

(۱) ج ۲، ص ۵۰.

(۲) ج ۱، ص ۴۴۷.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۶

از کتاب‌های ایشان و دیگران رجوع کنید.

لیکن حق آن است که آن چه را به عنوان فارق میان آن دو آورده‌اند، فارق اصلی به شمار نمی‌رود، بلکه از عوارض و علامت‌های هدنه است.

تفاوت ماهوی و جوهری میان آن دو این است که در عقد جزیه، یک طرف عقد دشمنان شکست خورده‌ای هستند که مسلمانان بر آنان پیروز شده، زمین‌هایشان را گشوده و دولتشان را ساقط کرده‌اند و در این حالت به جای مالیاتی که از دیگر مسلمانان اخذ می‌شود، از آنان جزیه گرفته می‌شود.

بنا بر این آنان شهروندان دولت اسلامی، اما با حفظ دین خود هستند.

حال آن که طرف مقابل در مهادنه، دشمنی است که در زمین خود مستقر و حکومت و نظام مدنیش استوار و برقرار است و چه بسا نیرومند و حتی نیرومندتر از مسلمانان است.

برای مثال در صدر اسلام، عقد جزیه با شامیان اهل کتاب پس از آن که سرزمینشان گشوده و به سرزمین‌های اسلامی ملحق گشت، بسته شد، حال آن که عقد هدنه با قریش مکه پیش از آن که مسلمانان این شهر را فتح کنند منعقد گشت.

سخن کوتاه، عقد هدنه با دولت حربی و ملت پیرو آن بسته می‌شود، در حالی که عقد جزیه با مردمانی مغلوب که تابع دولت اسلامی هستند، منعقد می گردد و این است تفاوت اساسی این دو، اما دیگر تفاوت‌ها، در جلوه‌ها و احکام آن است.

اینک بحث را با بیان حکم و شرایط و دیگر مسائل مربوط به هدنه پی می گیریم.

۱- حکم هدنه

به اجماع مسلمانان، هدنه فی الجمله جایز است.

مقصود از جواز در این جا جواز به معنای اعم است که در برابر حرمت قرار می گیرد و شامل واجب و مکروه نیز می‌شود.

قید فی الجمله نیز برای بیان این نکته است که این جواز مشروط به شروطی است که با فراهم نیامدن آن‌ها هدنه حرام خواهد بود و ما به تفصیل از آن سخن

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۷

خواهیم گفت.

دلیل بر جواز هدنه افزون بر آن که این مطلب مورد قبول همه مسلمانان است آیاتی از کتاب خدا است مانند:

«إِلَّا الَّذِینَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِکِینَ ثُمَّ لَمْ یَنْقُصُوکُمْ شَیْئاً» یعنی مگر آن مشرکانی که با ایشان پیمان بسته‌اید و در پیمان خود کاستی نیاورده‌اند. «۱»

و «إِلَّا الَّذِینَ عاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ» یعنی مگر کسانی که نزد مسجد الحرام با آنان پیمان بستید» «۲». هم چنین «الَّذِینَ عاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ یَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ» یعنی کسانی که از آنان پیمان گرفته‌ای، آن‌گاه پیمان خود را می‌شکنند «۳». این آیات با دلالت لفظی خود، بیانگر جواز معاهده با کفار است و معاهداتی را که از سوی مسلمانان با آنان بسته شده، به رسمیت می‌شناسد و تایید می‌کند.

گر چه معاهده اختصاص به هدنه و آتش بس ندارد، لیکن هدنه قدر متیقن آن به شمار می‌رود.

هم چنین خداوند متعال می‌فرماید:

«وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَ تَوَکَّلْ عَلَی اللّهِ» یعنی اگر به صلح گراییدند، تو نیز به صلح بگرای و بر خدا توکل کن «۴». این آیه پذیرفتن صلح را در صورتی که دشمن بدان گرایش نشان دهد جایز می‌داند.

گر چه مفاد این آیه محدودتر از مدعای ما است و جواز صلح را مشروط به پیش‌قدمی دشمن برای صلح کرده، حال آن که مدعای ما عامتر است، لیکن دلالت فی الجمله آن بر جواز انکار ناپذیر است.

(۱) سوره توبه، بخشی از آیه ۴.

(۲) همان، بخشی از آیه ۷.

(۳) سوره انفال، بخشی از آیه ۵۶.

(۴) سوره انفال، آیه ۶۱.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۸

هم چنین گفتار امام علی (علیه السلام) در عهدنامه معروف خود به مالك اشتر، بر جواز صلح، دلالت دارد.

ایشان می‌فرماید:

«و لا تدفعن صلحا دعاك إليه عدوك و للّه فيه رضى، فإن فى الصلح دعة لجنودك و راحة من همومك و أمنا لبلادك»

یعنی صلحی را که دشمن، تو را بدان می‌خواند و رضای خدا در آن است، رد مکن که مایه آسایش سپاهیانت، رهایی از دغدغه‌هایت و ایمنی شهرهایت است. «۱»

مستدرك همین متن را از تحف العقول نقل کرده است.

وی هم چنین روایتی را با الفاظ و معانیی نزدیک بدان از کتاب دعائم الاسلام از قول امام علی (علیه السلام) به نقل از پیامبر اکرم (صلی اللّه علیه و آله و سلم) آورده است. «۲»

سیره قطعی نبوی در باب پیمان‌هایی که با مشرکان، یهودیان و مسیحیان منعقد ساختند و مفاد همه آن‌ها مستقیما و یا بالملازمه به ترك جنگ و برقراری آتش بس و صلح موقت، مربوط است، گواه دیگری است بر جواز مهادنه با دشمن جنگی.

بنا بر این دلایل این مساله بسیار روشن است و این که فقهای ما آن را از مسلمات به شمار آورده و استدلال فراوانی بر آن نکرده‌اند، کار بسیار به جایی به نظر می‌رسد.

البته علامه حلی و به پیروی از او پاره‌ای از فقهای بسیار متاخر، برای اثبات جواز مهادنه، به حرمت القای نفس در تهلکه استدلال کرده‌اند و مدعی شده‌اند که نتیجه تقابل مفاد این دلیل و دلایل وجوب جهاد، تخییر و جواز مهادنه است. اما

(۱) نهج البلاغه، نامه ۵۳.

(۲) ر. ك.: مستدرک، ج ۱۱، ص ۴۳، ۴۴، حدیث ۱ و ۲ از باب ۱۸.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۹

اشکال این استدلال چنان آشکار است که ما را از طرح و نقد آن بی‌نیاز می‌سازد.

۲- لزوم مصلحت

جواز مهادنه مشروط به آن است که فی الجمله مصلحت داشته باشد.

ظاهرا عقل به صراحت حکم می‌کند که این شرط مقتضای حکمت است.

هم چنین از مناسبت حکم و موضوع این شرط مستفاد می‌گردد.

آیات و روایات بسیاری، به صراحت از مسلمانان می‌خواهند تا با دشمنان جهاد کنند و آنان را به قتال در راه خدا تشویق و در صورت ترك این فریضه آنان را سخت تهدید می‌کنند. «۱»

سپس آیه‌ای و یا آیاتی فرمان به پذیرش صلح می‌دهند.

لـذا در چنین وضـعی نمی‌توان مـدعی شـد که صـلح در هر زمـان- اگر چه بـدان نیازمنـد نباشـیم و مصـلحتی در آن نباشـد و حـتی مصلحت در ترک آن باشد جایز است.

زیرا لازمه این ادعا بیهوده بودن آن همه تاکیـد و تهدیـد و وعید است و در نتیجه کار بدان جا می‌رسد که گفته شود این اوامر اکید در بـارهٔ جهـاد در قرآن کریم، شامـل حکم الزامی نیست و صـرفا گویـای جواز جنـگ با دشـمن است و این که جنگ کار ممنوعی نیست و راجح است.

حال آن که این ادعا و نتیجه آن خلاف مقتضای حکمت و بر خلاف سخن حکیمانه خداوند عز و جل است.

لـذا با توجه به آیاتی که در باب جهاد نازل شده است و هم چنین از مناسبـات عرفی میان حکم و موضوع، می‌توان نتیجه گرفت که مصالحه با دشمن جنگی،

---

(۱) ماننـد این آیه شـریفه وَ مَا لَکُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِی سَبِیلِ اللّٰهِ.. چرا در راه خـدا کار زار نمی‌کنیـد (سوره نساء، آیه ۷۵) و ایـن آیه وَ یَسْتَأْذِنُ فَرِیقٌ مِنْهُمُ النَّبِیَّ یَقُولُونَ إِنَّ بُیُوتَنَا عَوْرَةٌ.. و پاره‌ای از آنان [برای ترک قتال] از پیامبر اجازه می‌خواهنـد و می‌گویند خانه‌های ما بی حفاظ است (سوره احزاب، آیه ۱۳) و آیات فرار و امثال آن که در قرآن مجید، فراوان است.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۰

همیشه و در هر شـرایطی جـایز نیست، بلکه جواز آن مشـروط به پدیـد آمـدن شـرایط و اوضاعی است که از آن به «مصـلحت» تعبیر می‌کنیم.

علاوه بر این، می‌توان لزوم مصـلحت را از آیـاتی که ظاهرشـان دال بر منع از مسـالمت و مـدارا و دوسـتی بـا دشـمنان جنگی است، استنباط کرد خداوند متعال می‌فرماید:

«فَلَا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَی السَّلْمِ وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ» یعنی در حالی که برتر هستید، سست مشوید و به صلح دعوت مکنید. «۱»

هم چنین می‌فرماید:

«إِنَّمَا یَنْهَاکُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِینَ قَاتَلُوکُمْ فِی الـدِّینِ وَ أَخْرَجُوکُمْ مِنْ دِیَارِکُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَی إِخْرَاجِکُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ» یعنی جز این نیست که خداونـد شـما را از دوستی کردن بـا کسانی باز می‌دارد که با شـما در دین جنگیده‌انـد و از سـرزمین خودتان بیرونتان رانده‌انـد و بر بیرون راندنتان همدستی کرده‌اند. «۲»

نیز می‌فرماید:

«یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّی وَ عَدُوَّکُمْ أَوْلِیَاءَ تُلْقُونَ إِلَیْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ» یعنی ای کسانی که ایمان آورده‌اید، دشـمن مرا و دشـمن خود را به دوستی مگیرید و [رشته] محبت به سوی آنان میفکنید. «۳»

و بسیاری آیات دیگر در این باب.

بنا بر این حاصل جمع ادله آن است که پذیرش صلح و یا پیشنهاد آن به دشمن، شرعا مشروط به وجود مصلحتی در آن است.

وانگهی، ایـن مصـلحت منحصـر بـه مـواردی که فقهـا رحمـهٔ اللّٰه علیهم ذکر کرده‌انـد از قبیـل ضـعف مسـلمانان و نـاتوانی آن‌هـا از ایسـتادگی در برابر کفـار، یـا امیـد مسـلمان شـدن کافران و یا به دست آوردن مال از آنان نیست، بلکه با توجه به شـرایط خاص هر زمانی، می‌توان مصالح دیگری در نظر گرفت و با توجه به آن‌ها به صلح تن

---

(۱) سوره محمد، آیه ۳۵.

(۲) سوره ممتحنه، آیه ۹.

(۳) همان، آیه ۱.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۱

داد مانند تبلیغ مثبت به سود نظام اسلامی به عنوان نظامی که به دشمنانش پیشنهاد صلح می‌کند، یا ترساندن دشمن دیگری که به دلیل درگیر بودن نظام اسلامی به جنگ، در آن طمع بسته است و می‌خواهد از این فرصت بهره برداری کند.

در چنین صورتی هر گاه آن دشمن ببیند که امام مسلمین در صدد انعقاد پیمان صلح با دشمن جنگی خود است، می‌هراسد و سودای خامی را که در سر پرورده است، فراموش می‌کند، و مصالح دیگری که ولی امر در هر زمان و مکان آن‌ها را تشخیص می‌دهد و طبق آن‌ها عمل می‌کند.

ناگفته نماند که این مصالح هم چون مصادیق جهاد مراتبی دارد و اهمیت آن‌ها متفاوت است و نمی‌توان دقیقا آن‌ها را معین و منحصر دانست.

بلکه امام است که در هر شرایطی تشخیص می‌دهد مصلحت در جهاد است، یا در صلح و با توجه به مهم‌تر بودن هر یک از این مصالح، موضوع مناسب را اتخاذ می‌کند و جنگ یا صلح را برمی‌گزیند.

بنا بر این با فرض این که مصلحت مراتبی دارد و تن دادن به صلح در هر مرحله‌ای مشروط به آن است که در آن مرحله صلح مهم‌تر از عملیات جهادی باشد ناگزیر باید پذیرفت که گاه، هدنه واجب می‌شود.

چنانکه علامه حلی در قواعد بدان تصریح کرده و مرحوم صاحب جواهر آن را پسندیده است زیرا مراتب رجحان، تابع مراتب اهمیت است و چه بسا اهمیت صلح و آرامش، به حدی برسد که، پذیرش آن واجب و تن زدن از آن حرام باشد.

لیکن ظاهر گفتار پاره‌ای از فقها و گفتار صریح پاره‌ای دیگر، آن است که هدنه هر گز به مرحله وجوب نمی‌رسد و در هیچ حالی واجب نیست و همواره جایز است.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۲

علامه حلی در منتهی «۱» و تذکره «۲» می‌فرماید: «و الهدنة لیست واجبة علی کل تقدیر، سواء کان بالمسلمین قوة أو ضعف، لکنها جایزة» یعنی هدنه در هیچ صورتی واجب نیست، چه مسلمانان نیرومند باشند و چه ناتوان، لیکن جایز است.

محقق حلی نیز در شرایع می‌فرماید: «و هی جایزة إذا تضمنت مصلحة للمسلمین.. یعنی هدنه اگر در بر دارندهٔ مصلحتی برای مسلمانان باشد جایز است».

از ظاهر این گفتار برمی‌آید که هدنه در هیچ وضعی واجب نخواهد گشت، مگر آن که مقصود ایشان از جواز، معنای عام آن در برابر حرمت باشد که شامل وجوب نیز می‌شود.

در هر صورت، از کلام علامه در مورد عدم وجوب هدنه در هیچ حالتی، چنین به دست می‌آید که ایشان دلیل هدنه را که عبارت است از آیه شریفه «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها» و هم چنین کریمه «وَ لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» به قرینه ادله‌ای که به جهاد تا سرحد شهادت فرمان می‌دهند، بر جواز این عمل نه وجوب آن حمل کرده است.

علامه این ادله را چنین برمی‌شمارد:

الف) آیاتی مانند:

«يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ» یعنی در راه خدا کارزار می‌کنند، پس می‌کشند و کشته می‌شوند. «۳»

ب) عمل امام حسین (علیه السلام) که جنگید تا به شهادت رسید.

ج) و گروهی را که رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) به سوی هذیل فرستاد، جنگیدند تا آن که کشته شدند و تنها یک تن از آنان به نام حبیب زنده ماند و اسیر گشت.

(۱) ج ۲، ص ۹۷۴.

(۲) ج ۱، ص ۴۴۷.

(۳) سوره توبه، آیه ۱۱۱.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۳

پس مکلف به مقتضای این دو دلیل قرآنی میان جنگ و صلح مخیر است و می‌تواند در صورتی که مصلحت در صلح باشد، آن را برگزیند.

پیامبر اکرم (صلی اللّه علیه و آله و سلم) و امامان معصوم (علیهم السلام) نیز به مقتضای مصلحت و شرایط زمانی، گاهی صلح و گاهی جنگ را برمی‌گزیدند.

پیامبر (صلی اللّه علیه و آله و سلم) و امام حسن (علیه السلام) صلح کردند و امام حسین (علیه السلام) جنگید.

علامه به همین ترتیب استدلال خود را ادامه می‌دهد و صاحب جواهر هنگام تقریر، آن را می‌پسندد.

محقق کرکی در جامع المقاصد «۱» بر این استدلال اشکال می‌کند و می‌گوید: «امر به جنگ به مقتضای آیه شریفه:

«وَ لَا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَهِ» مقید به عدم هلاکت است.

لازمه این قید آن است که هر گاه فرض کنیم جنگ به هلاکت انداختن است، واجب است تن به صلح و آتش بس بدهیم.

ناگفته نماند که لازمه پذیرفتن این قید، حرام بودن جنگ در هر موردی است که موجب هلاکت می‌شود و در این صورت هر گاه جنگ مایه هلاک شدن کسی یا کسانی گردد، جنگ بر آن کس یا آنان حرام خواهد بود، گر چه بر دیگر مسلمانان رزمنده- که خطر هلاکت تهدیدشان نمی‌کند هم چنان واجب است.

بنا بر این وجوب پرهیز از هلاکت، اختصاص به مورد صلح ندارد، بلکه شامل هر حرکتی برای نجات از هلاکت حتی گریختن از معرکه نیز می‌شود.

پس ناگزیر در این صورت فرار نیز چون صلح واجب است؟!.

شگفتی این سخن ناگفتنی است.

ظاهرا صاحب جواهر برای دفع این ملازمه و حذف این نتیجه، بر سخن محقق مذکور، توضیحی افزوده است که «قدر متیقنی چون فرار از جنگ و مانند آن، از عموم حرمت القای

(۱) ج ۳، ص ۴۶۷.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۴

نفس در تهلکه خارج است».

جا دارد بپرسیم که به چه دلیل فرار به سبب دلایل حرمتش از دایره ادله حرمت القای نفس در تهلکه خارج می‌شود؟ چه قرینه ای بر مقدم بودن دلایل حرمت فرار بر دلایل حرمت القای نفس در تهلکه وجود دارد؟ و اگر ملتزم شویم که ادله حرمت القای نفس در تهلکه حاکم بر ادله جهاد است، چرا آن را بر ادله حرمت فرار نیز حاکم ندانیم و بدان ملتزم نشویم؟ و آیا ادله حرمت فرار دلالتشان قوی‌تر، تعدادشان بیش‌تر و مفادشان آشکارتر از ادله جهاد است؟ نه، هر گز چنین نیست.

لذا اگر کسی ملتزم شود که ادله حرمت به هلاکت افکندن مقدم بر ادله وجوب جهاد است و با این همه تاکیدات که در بارهٔ جهاد صادر شده و وعیدهایی که در صورت ترک آن داده شده است، وجوب آن را مقید به عدم القای نفس در تهلکه بداند همان گونه

که محقق کرکی بدان ملتزم شده است ناگزیر است که در قبال ادله حرمت فرار نیز تن به این التزام بدهد و همان طور که از ظاهر سخن محقق استفاده می‌شود ادله حرمت القای نفس را بر آن مقدم بدارد.

بنا بر این استدراک مرحوم صاحب جواهر، وجهی ندارد.

اما حق آن است که مطلب بر عکس است و ادله وجوب حفظ نفس و حرمت القای نفس در تهلکه به ادله جهاد مقید است.

زیرا روشن است که یکی از مصادیق بارز القای نفس در هلاکت، جهاد واجب است و اگر این فریضه را با این ادله تخصیص بزنیم، تخصیص اکثر لازم می‌آید و چه بسا به تعطیل کامل این فریضه الهی خواهد انجامید.

پاسخ درست به آن چه علامه در بارهٔ دلیل حرمت القای نفس در تهلکه فرموده، آن است که پیش‌تر گفتیم.

در مورد دلیل صلح نیز پاسخ آن است که سیاق

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۵

ادله حکم جهاد و حکم صلح و هم چنین مناسبت حکم و موضوع در هر دو مورد، ما را بر آن می‌دارد که به پذیریم جهاد قاعده است و صلح استثنای آن و مقید به داشتن مصلحتی است که اگر به حد الزام برسد، بر جهاد مقدم داشته می‌شود و گر نه به مقتضای مصلحت عمل می‌شود.

از جمع و تحلیل ادله چنین استفاده می‌شود و اللّه العالم.

اما در پاسخ استدلال به عمل امام حسین (علیه السلام) باید گفت:

أولا، عمل امام از جهتی جهاد دفاعی بوده است.

(قیام امام حسین (علیه السلام) وجوه گوناگونی دارد که به وجهی می‌توان آن را جهادی دفاعی نامید، تأمل شود).

ثانیا، «إنه قضیة فی واقعة»، قیام امام قضیه‌ای است مربوط به واقعه خاصی و از قبیل سنت عملی است که قابل اطلاق یا تقیید نیست و لذا نمی‌توان به اطلاق حکم مستفاد از آن استناد کرد.

همین مطلب در بارهٔ تقریر پیامبر اکرم (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در مورد حرکت جهادی گروهی که به سوی قبیله هذیل گسیل داشته بودند، نیز صادق است.

۳- لزوم تعیین مدت

ظاهرا در مورد شرط مدت در پیمان مهادنه، اختلافی میان فقها نیست.

این نکته از آنجا به دست می‌آید که اولًا، همه فقها قید زمان را در تعریف هدنه به کار گرفته‌اند.

چنانکه در مبسوط و شرایع و منتهی و تذکره و قواعد و غیره آمده است.

ثانیاً، ادعا شده که مدت خاصی مورد اجماع است، چنانکه در منتهی و کتب دیگری ادعای اجماع شده بر این که مدت هدنه نباید بیش از یک سال باشد.

ثالثا، فقها به هنگام استدلال در این مقام، نام از زمان و شرط مدت نبرده‌اند و از همین نام نبردن، مفروغ عنه بودن و آشکار بودنش استفاده می‌شود.

زیرا عدم ذکر مدت اقتضای همیشگی بودن پیمان هدنه را دارد که قطعا باطل است، پس به ناچار عدم ذکر این

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۶

شرط را باید نشانه مسلم دانستن و بدیهی بودن آن به شمار آورد.

واقعاً چنین نیز است.

زیرا اطلاق و عدم تعیین مدت، مقتضی پایبندی به پیمان تا زمانی است که پیمان شکنی از سوی دشمن صورت نگرفته باشد، خواه در زمان کسی باشد که پیمان را بسته باشد و خواه پس از او و این قطعا خلاف مصلحت است.

چون لازمه‌اش تعطیل جهاد خواهد بود و ضرورتاً می‌دانیم که شارع به تعطیل آن راضی نیست.

افزون بر آن، بسیار بعید- و حتی نزدیک به محال است که شرایط همواره ثابت و یکسان باشد و بتوان بر اساس آن پیمانی همیشگی بست.

پس پیمانی که مقتضی همیشگی بدون هدنه باشد قطعا خلاف مصلحت است و به طریق اولی از این نکته بطلان پیمانی که در آن به همیشگی بودن هدنه تصریح شده باشد، دانسته می‌شود.

وانگهی مشروط دانستن صحت هدنه به تعیین مدت، به معنای آن نیست که مستلزم حکمی تکلیفی در این میان باشد یعنی آن عقد هدنه بدون تعیین وقت و یا حتی با تصریح به همیشگی بودن، حرام باشد.

بنا بر این بر فرض که در تن زدن از ذکر مدت مصلحت بزرگی باشد مانند آن که به فرض دشمن تن به هدنه مدت‌دار ندهد و آن را جز به صورت مطلق یا همیشگی نپذیرد و ادامه جنگ هم زیان‌های فراوانی برای اسلام و مسلمانان در پی داشته باشد، در این حال بر امام حرجی و منعی نیست که پیمان هدنه را بدون ذکر مدت منعقد سازد و این کار بر او حرام نخواهد بود، گر چه این هدنه در واقع و نفس الامر فاسد است و اساسا منعقد نشده است.

در این صورت مسلمانان تا زمانی که نیازمند باشند، از متارکه پیش آمده استفاده خواهند برد و امام نیز در امر جنگ هر زمان که بخواهد حق انتخاب خواهد داشت.

سخن کوتاه، مشروط بودن هدنه به تعیین مدت، مساله‌ای است قطعی.

تا این جا هیچ خلافی و ابهامی نیست.

لیکن سخن در مقدار مدت است و این که آیا برای زمان هدنه حد اقل

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۷

مدت و حد اکثری وجود دارد، یا خیر؟ فقها قدر متیقن جواز هدنه و قدر متیقن عدم جواز آن را از نظر زمانی تعیین کرده‌اند که در اینجا متعرض آن می‌شویم و در پی دلایل آن برمی‌آییم تا حقیقت حال آشکار شود.

۱- قدر متیقن جواز هدنه را در صورت نیرومند بودن مسلمانان، مدت چهار ماه ذکر کرده‌اند.

بنا بر این بستن پیمان هدنه به مدت چهار ماه و کمتر از آن جایز است و در کتب چند تن از فقهای ما، ادعای اجماع بر این مطلب شده است.

مرحوم شیخ طوسی بر این مطلب به آیه شریفه:

«فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ» «۱» یعنی پس چهار ماه در زمین سیر کنید، استناد کرده است.

بنا بر این اگر مسلمانان برای مدت چهار ماه با کافران جنگی پیمان آتش بس ببندند، اگر چه نیرومند باشند، جایز است.

ظاهرا در این صورت نیز رعایت مصلحت لازم است به این معنا که نیرومندی مسلمانان و انتفای مصلحت هدنه از این جهت، منافی وجود دیگر مصالح نیست و چه بسا مقصود از سخن شیخ طوسی در مبسوط «۲» همین باشد، آنجا که می‌فرماید: «فإذا هادنهم فی الموضع الذی یجوز، فیجوز أن یهادنهم أربعة أشهر یعنی هر گاه امام مسلمین در جایی که مهادنه جایز است، با مشرکان پیمان مهادنه بست، جایز است که برای مدت چهار ماه با آنان پیمان ببندد».

و تا جایی که از سخنان فقها مطلعیم، جز ایشان کسی به این نکته تصریح نکرده است.

در هر صورت، استدلال به این آیه با ضمیمه کردن شأن نزول آیه بدان کامل می‌گردد.

می‌دانیم که این آیه به هنگام بازگشت پیامبر (صلی اللّه علیه و آله و سلم) از تبوک نازل شد و آن

(۱) سوره توبه، آیه ۲.

(۲) ج ۲، ص ۵۰.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۸

هنگام پیامبر در کمال نیرومندی و اقتدار بود.

لیکن مرحوم صاحب جواهر در استدلال به این آیه مناقشه کرده و آن را خارج از محل کلام دانسته و گفته است که اساسا مدلول آیه، انعقاد پیمان مهادنه به مدت چهار ماه نیست، بلکه مشخصا مهلت دادن به مشرکانی است که با آنان پیمانی بسته شده بود، آن هم به زبان وعید و تهدید.

اشکال ایشان بجاست، افزون بر آن فرض قوت مسلمانان در آن هنگام کاملا معلوم نیست، اگر چه در تاریخ چنین می‌نماید.

چون چه بسا اصحاب رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) پس از حرکت به سوی تبوک، با آن گرما و مسیر طولانی، دچار خستگی و ملال شده بودند، به ویژه آن که این غزوه به فاصله زمانی اندک پس از غزوه دیگری صورت گرفت.

لذا رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) می‌خواست با سیاست الهی خود، از طریق مهلت دادن به مشرکان به مدت چهار ماه، نشاط و نیروی اصحاب خود را به آنان باز گرداند.

پس حق با صاحب جواهر است که می‌فرماید: «العمدهٔ حینئذ فی إثبات ذلک علی جههٔ العموم، الإجماع إن تم یعنی پس در این صورت عمده دلیل برای اثبات این مدت، به طور عام، اجماع است، اگر چنین اجماعی تمام باشد». «۱»

به نظر ما، این اجماع نیز هر گز تمام نیست، زیرا در سخنان شیخ و معاصرانش از آن ذکری نرفته است و تنها در سخنان آنان برای اثبات این حکم به آیه مذکور استدلال شده است که خود این نظر را تقویت می‌کند که این اجماع مدرکی است و غرض از نقل آن، تنها اشاره به شیوع این قول در میان فقها و عدم مخالفت کسی با آن است، نه آن اجماع مصطلح که از ادله اربعه به شمار می‌رود.

(۱) جواهر، ج ۲۱، ص ۲۹۷.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۹

آن چه نشاید در آن تردید داشت، آن است که مهادنه تا چهار ماه در صورتی که مصلحتی در آن باشد، جایز است، گر چه مسلمانان بر جنگ توانا باشند.

زیرا چنین مهادنه‌ای قدر متیقن از اطلاقات ادله مهادنه است و از کتاب و سنت نیز ردعی در این مورد وارد نشده است.

بنا بر این برای اثبات جواز آن نیازی به استدلال به آیه شریفه مذکور چنانکه در کلام شیخ آمده، نیست.

از این نکته هم چنین نادرستی سخن صاحب جواهر نیز معلوم می‌شود که گفت: «اگر اجماع تمام نباشد، ادله‌ای که دلالت بر تشویق و ترغیب به قتل مشرکان و به کمین نشستن برای آنان در هر کمین‌گاهی دارد، مقتضی عدم جواز مهادنه است». «۱»

۲- فقها بیشترین مدتی را که مسلمانان در صورت قدرت و شوکتشان می‌توانند با مشرکان پیمان مهادنه ببندند معین نموده و آن را یک سال دانسته‌اند و بیش از آن را جایز ندانسته‌اند.

محقق حلی در شرایع «۲» می‌فرماید: «و لا تجوز أکثر من سنهٔ علی قول مشهور یعنی بنا بر قول مشهور بیش از یک سال جایز نیست».

علامه حلی نیز در تذکره «۳» می‌فرماید: «إذا کان فی المسلمین قوهٔ، لم یجز للإمام أن یهادنهم أکثر من سنهٔ إجماعا اگر مسلمانان

دارای قدرت باشند، برای امام جایز نیست که بیش از یک سال با مشرکان پیمان مهادنه ببندد، اجماعا».

هم چنین در منتهی «۴» می‌فرماید: «إذا اقتضت المصلحهٔ المهادنهٔ و کان فی المسلمین قوهٔ، لم یجز للإمام أن یهادنهم أکثر من سنهٔ

---

(۱). همان

(۲) شرایع، ج ۱، ص ۳۳۳.

(۳) ج ۱، ص ۴۴۷.

(۴) ج ۲، ص ۹۷۴.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۲۰

إجماعا یعنی اگر مصلحت مقتضی مهادنه باشد و مسلمانان نیرومند باشند، برای امام جایز نیست که بیش از یک سال با آنان پیمان مهادنه ببندد، اجماعاً».

این سخن محقق و علامه است، لیکن سخن شیخ طوسی با آن متفاوت است.

ایشان در مبسوط «۱» می‌فرماید: «و لا- یجوز إلی سنهٔ و زیادهٔ علیها بلا خلاف» یعنی بی‌کمترین اختلافی، تا یک سال و بیش از آن جایز نیست.

بنا بر این مقتضای این تعبیر آن است که پیمان مهادنه بستن در صورتی که مسلمانان نیرومند باشند برای مدت یک سال نیز جایز نیست، حال آن که از سخنانی که از علامه و محقق نقل کردیم، چنین بر می‌آید که حد اکثر تا یک سال جایز است.

اما سخن شیخ با آیه شریفه‌ای که در این مورد بدان استدلال شده است یعنی «پس هر گاه ماه‌های حرام به پایان رسید، مشرکان را بکشید» «۲».. هم‌سازتر است.

زیرا قائلان به این مطلب از این آیه چنین دریافته‌اند که در هر سال قمری، پس از انقضای ماه‌های حرام، جهاد واجب است و آشکار است که مهادنه یک ساله با وقوع جنگ در آن سال- گر چه به مدت یک روز منافات دارد.

البته احتمال دارد که علامه و محقق رحمهما اللّه نیز موافق نظر شیخ باشند و تعبیر به سال در گفتارشان، صرفا از سر تسامح باشد.

در هر صورت، با تأمل در گفتار قائلان به این حکم، می‌توان دلایل آن را از این دست دانست:

یکم: اجماع است، همان گونه که علامه و دیگران ادعای آن را دارند و شیخ در گفتار خود از تعبیر بی‌کمترین اختلافی استفاده می‌کند.

جز آن که محقق از ادعای

---

(۱) ج ۲، ص ۵۰ و ۵۱.

(۲) سوره توبه، بخشی از آیه ۵.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۲۱

اجماع عدول می‌کند و آن را به قولی مشهور نسبت می‌دهد و همین نکته ادعای اجماع را ضعیف می‌سازد.

زیرا ظاهرا وجه عدول ایشان همان گونه که شهید ثانی در مسالك استظهار می‌کند آن است که اجماع از نظر ایشان محقق نشده است.

دوم: آیه شریفه «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ، فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ»..

یعنی چون ماه‌های حرام به پایان رسید، مشرکان را بکشید «۱»، است که به دو گونه به آن استدلال شده است.

نخست نحوه استدلال شیخ طوسی در مبسوط «۲» است به این شرح که مقتضای این آیه لزوم قتل مشرکان در هر حالی است، لیکن قدر متیقن چهار ماه حرام با دلیل خاص دیگری یعنی آیه شریفه «فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ پس چهار ماه در زمین سیر کنید»، از آن خارج می‌شود و بقیه آن بر عموم خود باقی می‌ماند.

دومین شیوه استدلال به این آیه از آن شهید ثانی در مسالك است «۳».

ایشان می‌فرماید مقتضای این آیه وجوب جهاد پس از انقضای ماه‌های حرام است که در هر سال یک بار محقق می‌شود.

آن‌گاه شهید خود بر این استدلال اشکالی وارد می‌کند که امر مقتضی تکرار نیست.

محقق آقا ضیاء الدین در شرح خود بر تبصره «۴»، در دلالت این آیه اشکالی کرده که نهایت آن چه از این آیه به دست می‌آید، وجوب قتال در هر سال به حسب مصلحت اولیه است و این وجوب با جواز ترک قتال بر اثر بستن پیمان مهادنه با مشرکان به دلیل مصلحت قوی‌تری، منافات ندارد.

[تا آنجا که می‌فرماید:]

---

(۱) سوره توبه، آیه ۵.

(۲) ج ۲، ص ۵۱.

(۳) ج ۹۱ (نسخه‌ای که نزد ما است، صفحه شمار ندارد).

(۴) ج ۶، ص ۴۷۷.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۲۲

«بنا بر این مجالی برای توهم معارضه میان دلیل قتال پس از انقضای ماه‌های حرام- که گویای وجوب آن در هر سال است و آیه صلح و هدنه، نمی‌ماند».

در این باب نکته‌ای گفتنی است و آن این که ما با نظر صاحب مسالك مبنی بر عدم دلالت ماده و هیئت امر بر مره یا تکرار موافقیم و این نکته مورد قبول همه محققان اصولی متاخر است و هیچ کس تردیدی ندارد که امر صرفا اراده ایجاد طبیعت ماموزٌ به است و هیچ اشعاری به لزوم تکرار آن ندارد.

لیکن ادعای دلالت آیه شریفه بر وجوب قتال پس از انقضای ماه‌های حرام در هر سال، از نظر معتقدان به این نظر، مبتنی بر دلالت امر بر تکرار نیست، بلکه بر اساس دلالت قضیه حقیقیه بر فعلیت حکم به هنگام تحقق موضوع در هر زمان و مکانی است.

طبق این نظرگاه حکم در آیه شریفه «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ»، همان گونه که از ادله احکام شرعی و حتی قوانین و احکام مدنی و شخصی اعم از دینی و عرفی انتظار می‌رود، به صورت قضیه حقیقیه است و هر گاه و هر جا موضوع جهاد یعنی انقضای ماه‌های حرام در خارج محقق شد، حکم آن نیز یعنی وجوب جهاد و ریشه کن کردن مشرکان محقق می‌گردد.

بنا بر این در این جا حکم مانند حکم به وجوب روزه ماه رمضان است که به حلول این ماه منوط شده است.

پس حکم وجوب جهاد در هر سال از نظر کسانی که قائل به چنین حکمی هستند نیز ربطی به مساله مره و تکرار در اوامر ندارد.

ناگفته نماند که آن چه یاد کردیم، مبنی بر آن است که گذشت ماه‌های حرام در آیه، به عنوان شرط حکم یعنی وجوب کشتن مشرکان اخذ شده باشد.

همان گونه که در بارۀ حلول ماه رمضان در مورد وجوب روزه مثال زدیم و این مقتضای ظاهر کلام و سیاق آیه شریفه است.

لیکن چه بسا بتوان این احتمال را داد که مقصود، بیان حکم جهاد در غیر ماه‌های حرام باشد و ذکر به سر آمدن آن ماه‌ها، صرفا

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۲۳

به عنوان مقدمه برای بیان آن حکم کلی باشد بی آن که در صدد بیان آن چه در هر سال پس از پایان ماه‌های حرام واجب است، باشد.

بنا بر این غایت مفاد آیه، وجوب جهاد در غیر ماه‌های حرام است، بی آن که دلالتی بر وجوب ادامه و تکرارش در یک سال و یا هر سال باشد، مگر آن که ملتزم شویم امر دلالت بر تکرار دارد.

چه بسا مقصود صاحب مسالك نیز همین باشد.

اما این احتمال از ظاهر آیه بعید است.

در هر صورت، همه اینها بر این اساس است که حکم در آیه به نحو قضیه حقیقیه باشد.

البته بنا بر آن که حکم در این آیه به نحو قضیه خارجیه باشد- که مختار ما نیز چنین است و به زودی آن را روشن خواهیم ساخت مساله فرق خواهد کرد و حکم به تکرار این تکلیف، نیازمند قرینه‌ای لفظی یا عقلی خواهد بود که به آیه منضم شود و الا مقتضای اطلاق امر، آن است که حتی با یک مرتبه تحقق ماموٌر به، امتثال صورت گرفته و تکلیف ساقط شده است.

ممکن است بر سخن محقق عراقی اشکال شود «که گر چه احکام شرعی در عالم ثبوت، برآیند کسر و انکسار میان مصالح و مفاسد بسیاری است که غالبا از نظر مکلف پوشیده است، لیکن در عالم اثبات تابع ادله شرعی عقلی و نقلی است و از آن‌ها کشف می‌شود و نمی‌توان اطلاقات آن‌ها را با مصلحت مقید ساخت، آن گونه که با ضرورت مقید می‌شود».

اما می‌توان نظر محقق عراقی را به گونه‌ای تقریر کرد که اشکال مذکور بر آن وارد نباشد، بدین بیان: چون آن که امر جنگ و صلح به دست اوست، همواره زمانی دست به مهادنه می‌زند که مصالحی هم سنگ و گاه برتر از مصالح جنگ آن را اقتضا و یا ایجاب کند، و به واسطه وجود چنان مصالحی است که حکم هدنه بر حکم جهاد که با ادله شرعی بسیاری ثابت شده است، مقدم می‌گردد و دلیل آن بر ادله جهاد حاکم می‌شود و یا آن را مقید می‌کند.

در موضوع آیه انسلاخ نیز

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۲۴

اگر فرض کنیم که مصلحتی برتر از مصلحت جهاد در میان باشد، می‌توان به تعین هدنه و عدم وجوب حکم آیه مذکور یعنی قتال پس از انتهای ماه‌های حرام، حکم نمود.

از این رو حکم این آیه مانند حکم دیگر آیات جهاد، مقید به نبود مصلحت در ترک آن است مصلحتی که بر جهاد مقدم باشد و آن موردی که در آن چنین مصلحتی فرض شود، دیگر مورد جهاد نخواهد بود، بلکه مورد هدنه خواهد بود.

در نتیجه هر گاه هدنه دارای مصلحتی قوی‌تر از مصلحت جهاد باشد، استمرار آن حتی پس از انقضای ماه‌های حرام جایز است.

پس خدشه‌ای که این محقق بر استدلال به آیه انسلاخ برای اثبات عدم جواز هدنه به مدت بیشتر از یک سال وارد کرده است، هم چنان به قوت خود باقی است و اشکال یاد شده بر آن وارد نیست.

لیکن اشکال دیگری که هم چنان پابرجای است این است که آیه انسلاخ اخص از دلیل هدنه است، پس بر آن مقدم می‌گردد.

بیان مطلب آن که از ظاهر آیه انسلاخ بنا بر این که حکم در آن به نحو قضیه حقیقیه اخذ شده باشد چنین برمی‌آید که مدلول آن منحصر به بیان اصل وجوب جهاد هم چون دیگر عمومات این باب نیست.

بلکه خطاب در آن أولا- و بالذات برای بیان امر دیگری است و آن هم وجوب قتل مشرکان پس از به پایان رسیدن ماه‌های حرام است بدین معنا که از نظر شارع مقدس این برهه زمانی دارای خصوصیتی است برای اجرای عملیات قتال، به گونه‌ای که به تاخیر انداختن آن را نمی‌پسندد.

پس به سرآمدن ماه‌های حرام شرط توجه این جنبه اصلی مفاد آیه شریفه است و نتیجه‌اش آن است که پیش‌دستی برای جهاد پس

از به پایان رسیدن ماه‌های حرام، در هر سال تا پیش از آغاز همان ماه‌ها در سال آینده از نظر شارع مقدس، امر مطلوبی است.

مخفی نماند که با این بیان، استدلال آن که به این آیه بر عدم جواز خودداری از جهاد در سراسر سال

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۲۵

استدلال کرده است، تمام می گردد.

حاصل این بیان آن است که آیه انسلاخ اخص از دلیل هدنه است زیرا اختصاص به پس از پایان ماه‌های حرام دارد.

لذا بر دلیل هدنه مقدم می گردد و آن را مقید می کند به مدت زمانی که در هدنه اخذ شده است.

و دیگر نوبت به ملاحظه مصلحت و تفاضل آن در باب قتال و صلح نمی‌رسد.

در نتیجه بایـد گفت که اگر هـدنه دارای مصـلحت باشـد، جـایز است، مگر در مورد آیه انسـلاخ یعنی قتـال پس از انقضای ماه‌های حرام.

از همه آن چه در مورد اشـکالات شـهید ثـانی و محقق عراقی رحمهمـا اللّه بیـان کردیم، چنین به دست می‌آیـد که اسـتدلال به آیه انسلاخ برای اثبات این که هدنه تا یک سال و بیشتر از آن جایز نیست، صحیح است و اشکالات آن دو بزرگوار بر آن وارد نیست.

این از اشـکالات دفع شـده، امـا این اسـتدلال اشـکال دیگری دارد که تا جایی که می‌دانیم کسـی بـدان نپرداخته است و آن این که مبنای استدلال بر این اصل استوار است که قضیه مندرج در این آیه، قضیه حقیقیه‌ای است که یک حکم کلی را برای همه زمان‌ها و در بارهٔ همه کافران بیان می کند.

مانند دیگر آیات جهاد از جمله «قَاتِلُوا الَّذِینَ یَلُونَکُمْ مِنَ الْکُفّارِ» یعنی با کافرانی که نزدیک شما هستند بجنگید. «۱»

که مختص به کافرانی که آن روزگار نزدیک مسلمانان بودند نیست و یا «وَ قَاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللّهِ الَّذِینَ یُقَاتِلُونَکُمْ» یعنی در راه خدا با آنان که با شما می‌جنگند، بجنگید». «۲»

که مراد آیه، جنـگ بـا گروه خاصـی که در آن زمان با مؤمنان می‌جنگیدنـد نیست، بلکه هر یک از این دو آیه همان گونه که شأن قضیه حقیقیه است متصدی بیان حکمی کلی و جاری در

---

(۱) سوره توبه، آیه ۱۲۳.

(۲) سوره بقره، آیه ۱۹۰.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۲۶

هر زمان و مکانی است که موضوع آن محقق شود.

این است مبنای استدلال به آیه انسلاخ برای اثبات وجوب جهاد پس از انقضای ماه‌های حرام در هر سال.

طبیعتـا بنـا بر این مبنـا مقصود از ماه‌هـای حرام در این آیه، همـان ماه‌هـای چهارگانه معروف یا مشـخصا ماه‌های حرام سه‌گانه به هم پیوسته است یعنی ذو القعده، ذو الحجه و محرم.

لیکن از بحث‌های گذشته به ضعف این مبنا پی بردیم و روشن شد که نمی‌توان پذیرفت که مقصود از ماه‌های حرام، همان چهار ماه معروف باشد. «۱»

این مطلب با نگاهی از نزدیک به این آیه شریفه و ربط منطقی میان آن و آیات پیش از آن آشکارتر می گردد.

اینک نگاهی مختصر و گذرا به آن می‌اندازیم.

پس از آن که خداونـد متعال برائت خود و پیامبرش (صـلی اللّه علیه و آله و سـلم) را از مشـرکانی که با آنان پیمان بسـته شـده بود، اعلام کرد، به آنان چهار ماه مهلت داد تا در زمین سیر کنند.

سپس این اعلام را با وعید و تهدید همراه ساخت و فرمود:
«وَ اعْلَمُوا أَنَّکُمْ غَیْرُ مُعْجِزِی اللّهِ» یعنی و بدانید که شما نمی‌توانید خداوند را عاجز کنید.
آن‌گاه آنان را به بازگشت به حق و توبه ترغیب کرده و فرمود:
«فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَیْرٌ لَکُمْ» یعنی پس اگر توبه کنید برایتان بهتر است.
پس از بیان این حکم، متوجه مؤمنان گشته، نحوه رفتار با مشرکان پیمان بسته را، چه آنانی که پایبند پیمان خود بودند و چه آنان که پیمان شکسته بودند، مشخص ساخت و حکم هر یک را بیان داشت: مؤمنان موظف گشتند پیمانی را که مشرکان نقض نکرده بودند، هم چنان تا پایان مدت آن رعایت کنند و از نقض آن بپرهیزند.
لیکن به مؤمنان فرمان داد پس از پایان مهلت چهار ماهه، مشرکانی را که در طول مدت معاهده، پیمان شکستند و دشمنی خود را آشکار

---

(۱) ر. ک. به: مطلب نهم (از فصل چهارم) در باب حکم قتال در ماه‌های حرام.

نمودند، بکشند و هر جا یافتندشان نابودشان کنند و در هر کمین‌گاهی به کمین آنان بنشینند و پس از آن با خود در بارهٔ پیمان بستن با آنان سخنی نگویند.
زیرا چنین عهدشکنانی که هر گاه دستشان برسد، در باب مؤمنان نه پیمانی را رعایت خواهند کرد و نه سوگندی را نگه خواهند داشت، چگونه حرف و عهدشان پذیرفته گردد؟ تا آخر آیات.
این مضمون آیات آغازین سوره برائت است و همان طور که می‌بینیم، متصدی حکمی خاص در بارهٔ گروهی خاص از کافران یعنی مشرکان مکه و دیگر شهرهای حجاز در زمانی خاص است.
نه آن که حکمی عام و شامل همه گروه‌های کافر و همه زمان‌ها باشد.
پس این قضیه‌ای خارجیه است و حکم در آن متعلق به موضوع معین خارجی است.
لذا می‌بینید با آن که در آیات مذکور، حکم شده که با کافرانی که رفق و مدارا نشان می‌دهند و کینه و دشمنی خود را پنهان می‌کنند نیز پیمان نبندید، اما فقها به این حکم فتوا نداده‌اند.
تنها دلیل این مطلب آن است که حکم در آیه به سیاق قضیه حقیقیه نیست.
در فضای چنین برداشتی از آیات شریفه، هر کس آشکارا درمی‌یابد که مقصود از ماه‌های حرام مذکور در آیه، همان چهار ماه معروف نیست، بلکه صرفا آن مدتی است که خداوند به آنان مهلت داده است تا با ایمنی حرکت کنند و هیچ مؤمنی حق تعرض به آنان را نداشته باشد. اگر اشکال شود که در قرآن کریم، تعبیر «ماه‌های حرام» بارها آمده و همه جا به یک معنا بوده است مانند:
«مِنْها أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ» یعنی چهار ماه از آن‌ها حرام است «۱»

---

(۱) سوره توبه، آیه ۳۶.

و «الشَّهْرُ الْحَرامُ بِالشَّهْرِ الْحَرامِ» یعنی ماه حرام در برابر ماه حرام. «۱»
پس به چه دلیل در آیه انسلاخ، نباید به همان معنا باشد و چه قرینه صارفه‌ای در این جا وجود دارد؟ پاسخ این اشکال آن است که اولا، ذکر واژه‌ای در موارد گوناگون در قرآن کریم، مستلزم آن نیست که در همه آن موارد به یک معنا باشد، مگر آن که در یک

معنا چنان فراوان به کار برده شود که تبدیل به حقیقت شرعیه در آن شود و یا آن که قرینه صارفه‌ای از دیگر معانی در کنارش باشد، حال آن که هیچ یک از این دو مطلب در مورد تعبیر ماه‌های حرام در این آیه قطعی نیست.

ثانیا، به فرض که به پذیریم، ماه‌های حرام در قرآن کریم، به همان معنای رایج به کار برده شده است، ذکر ماه‌های حرام در بارهٔ مشرکان در بحث ما و با توجه به این که آیات آغازین سوره توبه در صدد بیان حکم قضیه خارجیه‌ای است، بهترین قرینه صارفه‌ای است که نباید ماه‌های حرام را به معنای ماه‌های معروف به کار برد و گویای آن است که در این جا مقصود، بیان مدت مهلت است و بس.

ثالثاً، فرض کنیم که در همه این موارد شک کردیم.

در این صورت حکم به وجوب قتال پس از انقضای ماه‌های چهارگانه معروف به استناد آیه انسلاخ با فرض شک در مضمونش، جایز نخواهد بود.

سخن کوتاه، از مطالبی که گذشت روشن گشت که استدلال به آیه شریفه انسلاخ برای اثبات حرمت هدنه به مدت یک سال و یا بیشتر از آن، صحیح نیست و آیه ناظر به مطلب دیگری است و برای این مساله نمی‌توان به آن استناد جست.

بنا بر این اطلاق دلیل صلح یعنی کریمه «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهٰا» و دیگر دلایلی

---

(۱) سوره بقره، آیه ۱۹۴.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۲۹

که در این مورد بدان استناد کرده‌اند، شامل صلح بیش از یک سال نیز می‌شود بنا بر این هر گاه مصلحت باشد، انعقاد پیمان صلح برای مدت یک سال و بیش از آن جایز خواهد بود، چون ثابت شد که جواز صلح مشروط به وجود مصلحت است.

سومین دلیل قائلان به عدم جواز مهادنه به مدت بیش از یک سال، این آیه شریفه است:

«فَلٰا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَ اللّٰهُ مَعَكُمْ» سستی نورزید و به صلح دعوت مکنید، حال آن که شما برتر هستید و خدا با شما است. «۱»

علامه حلی به این آیه در منتهی استدلال کرده است و جز ایشان ندیده‌ایم کسی بدان استدلال کند.

نحوه استدلال ایشان به این آیه آن است که مقتضای این آیه نهی از پیش‌قدمی برای صلح است.

لیکن ما جواز پیمان کمتر از یک سال را با دلایلی که داریم، از آن خارج کرده‌ایم، اما بیش از آن هم چنان مشمول نهی باقی می‌ماند. «۲»

این استدلال از جهاتی قابل خدشه است:

نخست آن که آیه شریفه از پذیرفتن صلح نهی نمی‌کند، بلکه از پیش‌قدمی در آن و پیشنهاد آن باز می‌دارد.

بنا بر این با آن چه در صدد اثباتش هستیم بیگانه است و یا می‌توان گفت این دلیل اخص از مدعا است.

دیگر، آن که استدلال به آن برای اثبات حرمت پیمان صلح برای مدت بیش از یک سال نیز همراه با تسامح است.

زیرا دلیل مخصص ما، پیمان صلح چهار ماهه و کمتر از آن را جایز می‌دانست.

در نتیجه آن چه هم چنان مشمول عموم حرمت می‌ماند، بیش از چهار ماه است- نه بیش از یک سال و این غیر از مدعا است.

وانگهی اجماعی که بر این حکم ادعا شده است، قابل اتکا و استناد نیست.

---

(۱) سوره محمد، آیه ۳۵.

(۲) منتهی، ج ۲، ۹۷۴.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۳۰

نخست به دلیل این که فقهای ما از آن با تعبیرهای متفاوتی یاد کرده‌اند شیخ طوسی از آن با تعبیر «بلا خلاف» یاد می کند، حال آن که محقق حلی از «شهرت» نام می‌برد و بالاخره علامه حلی بر تعبیر «إجماعا» تکیه می کند.

دوم آن که از ظاهر تعبیرات شیخ و دیگران چنین برمی‌آید که فتوای اجماع کنندگان به آیه شریفه انسلاخ مستند است.

شیخ در مبسوط «۱» پس از گفتن «بلا خلاف» می‌فرماید: «به دلیل گفته حق تعالی:

«فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ» یعنی پس هر گاه ماه‌های حرام به پایان رسید..

در منتهی نیز نزدیک به این تعبیرات آمده است.

این مطلب نیز روشن است که اتفاق نظر عالمان در استناد به دلیلی شرعی یا عقلی در یکی از احکام دین، آن اجماع اصطلاحی که یکی از ادله اربعه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) به شمار می‌رود، نیست.

بنا بر این بنیاد استدلال بر عدم جواز مهادنه به مدت یک سال و بیشتر، همان آیه نخست است، که دیدیم استدلال به آن و استنتاج این حکم از آن، نارسا است.

پس مطلب صحیح همان است که آن بزرگوار معاصر در منهاج الصالحین «۲» خود فرموده است: «ما هو المشهور بین الفقهاء من أن لا یجوز جعل المدة أكثر من سنة فلا یمکن إتمامه بدلیل یعنی حکم مشهور میان فقها مبنی بر عدم جواز مهادنه بیش از یک سال، با هیچ دلیلی استوار نمی گردد».

لذا اقوی، جواز مهادنه به مدت یک سال و بیش از آن است، اگر مصلحتی در آن باشد.

حال، بنا بر آن که مهادنه به مدت بیش از یک سال جایز نباشد، جواز مهادنه

---

(۱) ج ۲، ص ۵۱.

(۲) منهاج الصالحین، قسم عبادات، ص ۴۰۱.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۳۱

بیش از چهار ماه و کمتر از یک سال محل بحث میان فقها واقع شده است.

شیخ طوسی در مبسوط به استناد آیه شریفه انسلاخ بنا بر کیفیتی که بدان استدلال فرموده و پیشتر بیان شد آن را جایز نمی‌داند و حاصل استدلالشان این است که مقتضای این آیه قتل مشرکان در همه حال است و تنها چهار ماه از حکم آیه مستثنیٰ شده است، لذا مهادنه بیش از آن جایز نیست.

بر اساس یکی از دو فتوای شافعی، حکم جواز به او نسبت داده شده است. مستند این حکم، تمسک به اطلاق کریمه:

«وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» «۱» است.

مشهور میان اصحاب ما در این باب، مراعات اصلح است.

ناگفته نماند که با توجه به استظهاری که از کریمه «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ» «۲» کردیم، مدت بین چهار ماه تا یک سال با مدت‌های کمتر و یا بیشتر از آن، تفاوتی ندارد و تعیین مدت تابع مصلحت است بدین معنا که در همه موارد صلح جایز است.

اما آن چه از مشهور در بارۀ مراعات اصلح نقل شده است، به فرض آن که دلیلی بر آن باشد، در همه موارد جاری است.

عمده آن چه می‌توان برای این مطلب بدان استناد کرد، همان نکته‌ای است که پیشتر در باب مناسب میان حکم و موضوع گفتیم و نتیجه گرفتیم که صلح، استثنایی است بر قاعده جهاد.

تأملی کوتاه در آیات فراوان قرآن و روایات بی‌شمار در باب جهاد، گواه این مطلب است.

در این جا چند آیه را من باب مثال نقل می‌کنیم:

---

(۱) سوره انفال، آیه ۶۱.

(۲) سوره توبه، آیه ۵.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۳۲

الف- «الَّذِینَ آمَنُوا یُقاتِلُونَ فِی سَبِیلِ اللّهِ وَ الَّذِینَ کَفَرُوا یُقاتِلُونَ فِی سَبِیلِ الطّاغُوتِ فَقاتِلُوا أَوْلِیاءَ الشَّیْطانِ إِنَّ کَیْدَ الشَّیْطانِ کانَ ضَعِیفاً» یعنی کسانی که ایمان آورده‌اند در راه خدا می‌جنگند و کسانی که کفر ورزیده‌اند، در راه طاغوت می‌جنگند، پس با اولیای شیطان بجنگید که نیرنگ شیطان سست است «۱».

ب- «إِنَّ اللّهَ اشْتَری مِنَ الْمُؤْمِنِینَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ یُقاتِلُونَ فِی سَبِیلِ اللّهِ فَیَقْتُلُونَ وَ یُقْتَلُونَ» یعنی خداوند از مؤمنان جان‌ها و اموالشان را خرید، تا بهشت از آنان باشد، در راه خدا می‌جنگند، پس می‌کشند و کشته می‌شوند. «۲»

ج- «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا قاتِلُوا الَّذِینَ یَلُونَکُمْ مِنَ الْکُفّارِ وَ لْیَجِدُوا فِیکُمْ غِلْظَةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِینَ» یعنی ای کسانی که ایمان آورده‌اید، با کافرانی که نزدیک شما هستند بجنگید و باید در شما سختی و درشتی ببینند و بدانید که خداوند با پرهیزکاران است. «۳»

د- «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّهِ وَ الَّذِینَ مَعَهُ أَشِدّاءُ عَلَی الْکُفّارِ رُحَماءُ بَیْنَهُمْ» یعنی محمد فرستاده خدا است و کسانی که با او هستند، بر کافران سخت گیر و میان خویش مهربان هستند. «۴»

از تأمل در این نصوص، به قطع درمی‌یابیم که اصل در رفتار با دشمنان جنگی جهاد است.

لیکن این اصل استثناءهایی دارد که یکی از آن‌ها مهادنه است.

پیشتر نیز

---

(۱) سوره نساء.

(۲) سوره توبه، آیه ۱۱۱.

(۳) همان، آیه ۱۲۴.

(۴) سوره فتح، آیه ۲۹.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۳۳

گفتیم که مهادنه مشروط به آن است که در بر دارندهٔ مصلحت مسلمانان باشد.

البته این نکته نیز واضح است که مقصود، هر گونه مصلحتی- گر چه بی‌اهمیت که عقلا برای آن چندان ارزشی قائل نباشند نیست.

هم چنین مقصود، ضرورتی نیست که بر همه احکام و در همه باب‌ها مقدم است بلکه مراد مصلحتی است که در هر مورد، بر جهاد مقدم می‌گردد و صلاح مسلمانان را بیشتر تامین می‌کند.

لذا پیشتر اشاره کردیم که صلح- بنا بر مصلحتی که در آن نهفته است گاه جایز، و گاه واجب است.

از این رو می‌توان گفت که سخن محقق حلی در شرایع مبنی بر مراعات اصلح که مورد قبول علامه حلی، شهید ثانی، محقق کرکی، صاحب جواهر و دیگران قرار گرفته است، استوار، متین و همراه با دلیل است و در آن تفاوتی میان کمتر از یک سال و بیشتر از آن نیست.

اگر گفته شود که آن چه در بارهٔ رعایت مصلحت میان دلیل جهاد و دلیل صلح گفته شد، در صورتی مقبول است که این دو دلیل برابر و هم‌سنگ باشند.

حال آن که مساله این گونه نیست و دلیل صلح، اخص از دلیل جهاد است.

چون این یک اعم از آن است که دشمن به صلح تن بدهد، یا تن بزند.

اما آن یک مختص به جایی است که دشمن تن به صلح بدهد، لذا دلیل صلح مطلقاً و بی آن که مراعات مصلحت لازم آید، بر دلیل جهاد مقدم می گردد.

پاسخ می‌دهیم که گر چه مقتضای ظاهر ادله، اخص بودن دلیل صلح از دلیل جهاد است و حتی بعید نیست به مقتضای این ظهور- همان گونه که بیان خواهد شد روی آورده شود، لیکن این ادعا که هر گاه دشمن تمایل به صلح نشان داد، صلح با او جایز است- هر چند خالی از مصلحت باشد خلاف مقتضای حکمت و غالبا موجب تعطیل جهاد است، به ویژه در جایی که توقف جهاد به مصلحت دشمن و ادامه آن

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۳۴

بر خلاف مصلحت او، باشد.

بطلان چنین ادعایی آشکار است، بنا بر این ناگزیر از پذیرش این قول هستیم که مراعات مصلحت لازم است حتی در جایی که دشمن خواهان صلح باشد.

:۳

در صورتی که مسلمانان ضعیف و نیازمند صلح باشند می‌توان پیمان صلح را برای مدتی بیش از یک سال تعیین کرد و در این حکم میان فقها اختلافی نیست.

بعید نیست که مقصود از ضعف در این جا آن باشد که مسلمانان از سر اضطرار ناچار به پذیرش صلح باشند و گر نه- در صورتی که قائل به تمامیت دلیل حرمت مهادنه برای بیشتر از یک سال باشیم صرف ضعف موجب جواز صلح نیست.

زیرا در صورت عدم اضطرار، استمرار جنگ بدون هدنه، معقول است، بسا که خداوند پس از آن امری پدید آرد و کفه را به سود مسلمانان سنگین کند.

در هر صورت، شیخ طوسی، حد اکثر مدت صلح را ده سال می‌داند و در مبسوط «۱» می‌فرماید: «فأما إذا لم یکن الإمام مستظهرا علی المشرکین بل کانوا مستظهرین علیه لقوتهم و ضعف المسلمین أو کان العدو بالبعد منهم و فی قصدهم التزام مؤن کثیرهٔ، فیجوز أن یهادنهم إلی عشر سنین، لأن النبی (صلی اللّه علیه و آله و سلم) هادن قریشا عام الحدیبیهٔ إلی عشر سنین ثم نقضوها من قبل نفوسهم، فإن هادنهم إلی أکثر من عشر سنین بطل العقد فیما زاد علی العشر سنین و ثبت فی العشر سنین یعنی هر گاه امام بر مشرکان چیره نباشد، بلکه آنان به دلیل قوتشان و ضعف مسلمانان بر او چیره باشند، یا آن که دشمن از دسترسی مسلمانان دور و آهنگ آنان متضمن مؤنه بسیار باشد، جایز است که امام با آنان به مدت ده سال پیمان مهادنه ببندد، زیرا پیامبر (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در سال

(۱) ج ۲، ص ۵۱.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۳۵

حدیبیه با قریش تا ده سال پیمان مهادنه بست، سپس آنان خود پیمان شکستند، پس اگر امام بیش از ده سال با مشرکان پیمان مهادنه ببندد، عقد تا مدت ده سال درست و ما زاد بر آن باطل است».

در فقه القرآن راوندی «۱»، نیز نزدیک به همین مطلب آمده است.

علامه حلی نیز در قواعد «۲» می‌فرماید: «و لو عقد مع الضعف علی أزید من عشر سنین، بطل الزائد یعنی اگر در صورت ضعف مسلمانان، امام بیش از ده سال پیمان صلح بست، زاید بر آن باطل است».

همین قول به ابن جنید نیز نسبت داده شده است.

شیخ طوسی برای اثبات نظر خود به رفتار پیامبر (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در صلح حدیبیه که آن حضرت با قریش پیمان صلح ده ساله‌ای بست، لیکن آنان خود، آن را شکستند، استناد می‌کند.

از آنجا که صرف رفتار حضرت (صلی اللّه علیه و آله و سلم) تنها گویای جواز مهادنه به مدت ده سال است و بر حرمت بیش از آن دلالتی نـدارد، علامه حلی در منتهی «۳» دلیل مذکور را بـا منضم سـاختن حکم آیه شریفه «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» کامل می‌کند و می‌فرماید: کسانی که حضرت رسول (صلی اللّه علیه و آله و سلم) به مدت ده سال بـا آنان پیمان بست، از حکم این آیه خارج می‌شوند، پس عموم آن بر جای خود باقی است.

لیکن ایشان پس از نقل مخالفت ابو حنیفه با این قول و جایز دانستن هر مدتی که امام صلاح می‌داند و نقل استدلال و مستنداتش که مناسب مسلک قیاس گرای او است، نظر او را تقویت می‌کند و در تذکرهٔ الفقهاء «۴»، آن را بی اشکال می‌داند.

بنا بر این نظر مختار علامه

---

(۱) الینابیع الفقهیهٔ، ج ۹، ص ۱۳۰.

(۲) همان، ص ۲۶۴.

(۳) ج ۲، ص ۹۷۴.

(۴) ج ۱، ص ۴۴۷.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۳۶

در این مساله، جواز هدنه برای مدت بیش از ده سال است، در صورتی که امام مصلحت را در آن ببیند.

شگفت آن که محقق کرکی به علامه در منتهی و تذکره نسبت جواز را در صورت ضرورت می‌دهد و خود می‌گوید: «و این مطلب بعید نیست» «۱»، زیرا در کلام علامه اشاره‌ای به حالت ضرورت نشده است.

مگر آن که گفته شود که آن چه محل بحث اصحاب است همان حالت ضرورت است، چنانکه ما نیز پیشتر آن را بعید ندانستیم.

باری، قولی را که علامه حلی در منتهی و تذکره تقویت کرده و صاحب جواهر و دیگران برگزیده‌اند یعنی مقید و محدود نبودن زمان هدنه به ده سال در صورت نیاز مسلمانان به آن، با اطلاق ادله صلح از نظر مدت موافق است و همان گونه که پیشتر گفته شد، راه درست جمع میان این اطلاق و اطلاقات ادله جهاد، همین است.

۴: گفتیم که تعیین مدت از شرایط صحت هدنه است، بلکه در کاربرد رایج میان فقها، مدت داخل در مفهوم هدنه است.

لذا هدنه همیشگی و یا به طور مطلق و بدون ذکر مدت جایز نیست.

اما در کلمات پاره‌ای از فقها، افزون بر شرط دانستن مدت، تعیین مقدار آن نیز لازم شمرده شده است.

عده‌ای از فقها تصریح کرده‌اند که مجهول بودن مدت هدنه، مانع صحت آن است.

لذا اگر امام مثلا بگوید: «با شما تا مدتی پیمان مهادنه می‌بندم» یا بگوید: «تا مدتی نه کمتر از ده سال، یا تا کمتر از بیست سال پیمان مهادنه می‌بندم» و امثال آن، به دلیل معین نبودن مدت، پیمان هدنه، منعقد نمی‌شود.

---

(۱) جامع المقاصد، ج ۳، ص ۴۷۰

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۳۷

بنا بر این مقصود کسانی که مدت را شرط دانسته‌اند، صرفا اشاره به مدت‌دار بودن هدنه نیست، بلکه افزون بر آن مقصودشان تعیین دقیق حد اقل و حد اکثر مدت پیمان مانند ده سال، یا یک سال و مانند آن است.

علامه حلی از جمله کسانی است که تصریح می کند مجهول بودن مدت به صحت پیمان هدنه زیان می‌زند.

ایشان در قواعد می‌فرماید: «تعیین مدت اجتناب ناپذیر است، پس اگر مدت مجهولی را شرط کرد، صحیح نیست».

مقصود ایشان صحیح نبودن عقد است، و بر فرض که مقصودشان از «صحیح نیست» صحیح نبودن شرط باشد، باز هم به صحیح نبودن عقد می‌انجامد.

بنا بر قول مشهور که فساد شرط در عقد مهادنه به فساد عقد منجر می‌شود و ما به زودی از آن سخن خواهیم گفت.

علامه در ارشاد می‌فرماید: «و لو هادنهم علی ترک الحرب مدة مضبوطة وجب و لا تصح المجهولة یعنی اگر با آنان برای مدتی معین پیمان مهادنه بست، این پیمان قطعی می‌شود و مدت مجهول صحیح نیست».

در منتهی «۱» آمده است: «و کذا لا یجوز إلی مدة مجهولة یعنی هم چنین [عدم تعیین مدت و اکتفا به] مدت نامعین جایز نیست».

محقق حلی نیز در شرایع «۲» می‌فرماید: «و لا- تصح إلی مدة مجهولة و لا- مطلقا یعنی پیمان هدنه به صورت مطلق و یا تا مدتی ناشناخته و مجهول، صحیح نیست».

لیکن گفتار شیخ طوسی در مبسوط به این روشنی و آشکاری نیست.

ایشان

---

(۱) ص ۹۷۴.

(۲) جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۲۹۹.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۳۸

می‌فرماید: «و لا بد أن تکون مدة الهدنة معلومة، فإن عقدها مطلقة إلی غیر مدة کان العقد باطلا.

لأن إطلاقها یقتضی التأبید یعنی مدت هدنه باید معین باشد.

پس اگر امام آن را برای مدتی نامعین منعقد سازد، عقد باطل خواهد بود.

زیرا اطلاق عقد، مقتضی همیشگی بودن آن است».

آن چه ایشان بر لزوم معلوم بودن مدت، متفرع ساخته است با اصل مدت‌دار بودن عقد در مقابل همیشگی بودن آن مناسب است، نه تعیین مدت و معلوم بودن آن.

همین نکته موجب آن است که ظاهر گفتارشان را در این جا نپذیریم و نتوانیم بدان استدلال کنیم.

زیرا چه بسا مقصود ایشان اصل مدت‌دار بودن هدنه باشد که خارج از بحث ما است.

مگر آن که گفته شود، از نظر شیخ مدت‌دار بودن عقد، مساوی با معین بودن مدت است و اهمال مقدار و معین نکردن آن، هم چون اطلاق عقد و همیشگی بودن آن است که قطعاً باطل است.

باری، سخن ما در دلیل بر این مطلب است.

گاه بر این مطلب این گونه استدلال می‌شود که عقود در صورت جهالت صحیح نیست، همان گونه که در باب بیع و اجاره و جز آن‌ها معروف است.

محقق اردبیلی در شرح ارشاد «۱» به این استدلال تصریح می کند.

ممکن است به این استدلال اشکال شود که جهالتی که مانع صحت بیع و اجاره و مانند آن‌ها می‌شود، جهالت عوضین در این عقدها است.

حال چگونه می توان این جهالت را با جهالت مدت در عقد هدنه یکسان دانست؟ لیکن این اشکال وارد نیست و می‌توان مدعی شد که نقش زمان در تحقق عقد هدنه کمتر از نقش عوضین در بیع و اجاره نیست و همان طور که مجهول بودن آن‌ها در این دو معامله موجب آن می‌شود

---

(۱) ج ۷، ص ۴۵۹.

که عقد در آن‌ها بر امر مجهولی صورت بسته باشد، جهالت مدت نیز در عقد هدنه موجب آن می‌شود که عقد بر امر مجهولی صورت گرفته باشد و این خود بطلان عقد را در پی دارد.

با این حال می‌توان به گونه دیگری استدلال فوق را تضعیف نمود و گفت که معلوم نیست که همه عقدها در صورت جهالت، ناصحیح باشد، بلکه خلاف آن معلوم است: زیرا معاملاتی وجود دارد که بر نوعی جهالت مبتنی است مانند مزارعه، مضاربه، جعاله و مانند آن‌ها که قطعاً این عقود مشروع و بی‌اشکال هستند.

از این بالاتر، حتی مانع بودن جهالت در صحت عقد بیع و اجاره و لزوم معلوم بودن عوضین جز آن جایی که جهالت آن‌ها به غرر بینجامد نیز مورد قبول همه فقها نیست.

بلکه گروهی از فقها برآنند که جهالت عوضین به خودی خود حتی به صحت عقدهایی چون بیع و اجاره زیان نمی‌زند و در دلالت روایاتی که ادعای دلالت آن‌ها بر این مطلب شده، مناقشه کرده‌اند و شگفت آن که محقق اردبیلی، خود نیز از همین کسان است که علم به عوضین را در بیع شرط نمی‌داند و بیع گزافی مانند بیع صبره و فروش مبیع بی کیل و وزن را جایز می‌شمارد و دلیلی را که بر اعتبار معلوم بودن عوضین ارائه شده، تضعیف می کند. «۱»

بنا بر این مناقشه در صحت هدنه از جنبه مجهول بودن مدت آن- به ویژه از کسی چون ایشان چندان پذیرفتنی نیست.

البته این که غرر مانع صحت عقد است، مورد قبول همه فقها است.

لیکن قدر متیقن آن، عقد بیع است که حدیث مشهوری که عالمان اسلام آن را با دیده قبول پذیرفته‌اند، در بارهٔ آن وارد شده است از

---

(۱) شرح ارشاد، ج ۸، ص ۱۷۵.

پیامبر اکرم (صلی اللّه علیه و آله و سلم) منقول است که ایشان از بیع غرری نهی کردند.

این حدیث معقد اجماعات منقول در مورد مانع بودن غرر از صحت عقد بیع است.

حال اگر ما از طریق تنقیح مناط قطعی از عقد بیع فراتر برویم، از عقودی چون اجاره که در بسیاری از ارکان خود شبیه بیع است و تنها در پاره‌ای خصوصیات با آن متفاوت است، نمی‌توانیم فراتر برویم.

اما عقد هدنه کاملا از حکم منصوصی که در بارهٔ بیع جریان دارد، دور است.

زیرا حقیقت هدنه، مبادله چیزی با چیزی نیست، بلکه اتفاق طرفین بر مساله‌ای میان خودشان است که عبارت است از خاموش کردن

آتش جنگ.

حاصل آن که، نامعین بودن مدت در هدنه، از این جهت به صحت عقد لطمه‌ای نمی‌زند و نمی‌توان عقد هدنه را با عقد بیع سنجید و احکام این یک را بر آن بار کرد، که میان آن دو و احکامشان تفاوت بسیار است.

صاحب جواهر، پس از آن که در این مساله ادعای عدم خلاف کرده برای اثبات این که جهل به مدت مانع صحت هدنه است، راه دیگری پیموده است.

محصل استدلال ایشان به دو مطلب باز می‌گردد.

نخست آن که چنین عقدی دارای مفسده است، پس بطلان آن مقتضای اصل است.

دوم آن که در هر عقدی که مدت و اجل شرط شود، باید معلوم و معین باشد، حتی در موردی چون صلح بر مجهول و این نکته از مسلمات فقه است و چه بسا بتوان بر آن ادعای اجماع نمود.

در بارهٔ مطلب اول بایـد گفت که این دعوای صـغروی است و ما در کبرای آن نه تنها بحثی نداریم که آن را از مسـلمات می‌دانیم و معتقدیم که هر هدنه‌ای که دارای مفسده باشد، باطل است.

لیکن صغرای این قیاس جای بحث دارد.

چه بسا هدنه‌ای که مدت آن نامعلوم باشد، اما در آن مصلحت بزرگی برای مسلمانان باشد.

پس مفسده و مصلحت هدنه در هر مورد، باید بر حسب شرایط مخصوص همان مورد

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۴۱

ملاحظه شود.

اما مطلب دوم ایشان، سخنی است متین و استوار که لازم است آن را بکاویم و کنه آن را بنماییم.

این که در هر عقدی که مدت شـرط شده باشد، باید آن مدت معین و معلوم باشد، شهید ثانی، پیشتر از ایشان متوجه آن شده است، آنجا که در بارهٔ بطلان عقـد مجهول المـده چنین اسـتدلال می‌کنـد: «أما فی المجهولهٔ المدهٔ فلأنه عقد یشـتمل علی أجل فیشترط فیه العلم کغیره یعنی بطلان عقد مجهول المده، بدان سبب است که عقدی است مشتمل بر مدت پس مشروط به علم به آن است». «۱»

کاوش در ابواب گوناگون فقه مانند مزارعه، مساقات، اجاره و متعه مؤید این سخن است.

به سخنان فقها در این باب رجوع کنید.

این مطلب سری دارد که به زودی آن را باز خواهیم نمود.

صاحب جواهر فرعی را بر این مساله، ذکر کرده است به این شـرح: «لو اشترط الإمام الخیار لنفسه مع جعل المـدهٔ مجهولـهٔ، لا یجدی ذلک فی تصـحیح عقـد الهدنـهٔ یعنی اگر امام پیمان هـدنه را مجهول المـده قرار دهـد و برای خودش حق فسخ شـرط کند، این کار موجب صحت عقد نمی‌گردد».

وی سپس سـخن محقق ثانی و شـهید ثانی را که به صـحت چنین عقـدی متمایل شـده و آن را به منتفی شدن جهالت بر اثر حصول رضایت طرفین، مسـتند کرده‌انـد، رد می‌کنـد و باطل کردن سـخنشان را به وضوح آن وا می‌گذارد و به گفتن «و هو کما تری» یعنی بطلان آن چنان آشکار است که می‌بینید، اکتفا می‌کند.

شاید مقصود ایشان آن است که با چنین شرطی نیز مدت نامعلوم است.

زیرا مفروض آن است که هیچ یک از طرفین نمی‌داند که چه زمانی امام از حق فسخ خود استفاده و پیمان را نقض می‌کند.

---

(۱) در این مورد ر. ک. به ذیل سخن محقق در باره این مسأله در مسالک.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۴۲

نظر ما آن است که در این باب جهالت در کلام اشکال کننده و آن که بر او اشکال شده یعنی صاحب جواهر از یک سو و محقق ثانی و شهید ثانی از سوی دیگر، به یک معنا به کار نرفته است و حقیقت امر با تفکیک و بیان دو نوع جهالت آشکار می‌گردد: گاه مقصود از جهل به اجل، آن است که طرفین یا یکی از آن دو از نهایت مدت بی‌خبرند، گر چه مدت در واقع امر معین شده است مانند آن که مدت را فراموش کنند و یا در جایی بنویسند و سپس نوشته گم شود.

بی گمان چنین جهلی با دادن حق فسخ به امام برطرف نمی‌شود، زیرا جهل به پایان مدت حد اقل از سوی طرف دیگر هم چنان به حال خود باقی است.

بنا بر این در چنین صورتی همان گونه که صاحب جواهر گفته، بطلان مساله چنان آشکار است که نیاز به استدلال ندارد.

گاه نیز مقصود از جهل به مدت آن است، که از اول کار، اساسا اجل مشخص نشده است.

این جهل، جهل در مقام ثبوت و نفس الامر است.

بر اساس چنین معنایی، مدت مجهول مدتی است که مقدار آن از سوی طرفین معین نشده باشد، هر چند عنوان مدت در عقد آمده باشد و عقد مقید به قید مدت باشد.

مانند آن که زنی در عقد متعه بگوید: «خود را به زوجیت تو درآوردم، برای مدتی».

بی‌گمان در مواردی که جهل به این صورت باشد، دادن حق فسخ به دست یکی از طرفین یا هر دو، موجب زدوده شدن جهل به این معنا است.

زیرا مدت در واقع و نفس الامر معین شده است، هر چند در علم طرفین معین نشده باشد.

این تفاوت عینی و فرق اصلی میان این دو نوع

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۴۳

جهل است.

حال پس از روشن شدن این نکته، ناگزیر از طرح این مطلب هستیم که جهالتی که عالمان در همه ابواب فقه از آن نام برده و آن را مغایر تعیین اجل- در هر جایی که مشروط به تعیین اجل است دانسته‌اند و گفته‌اند اجل همواره باید معلوم باشد، مقصودشان کدام نوع جهل است؟ بی‌تردید، جهل به معنای دوم به هر عقدی که مشروط به اجل باشد همواره زیان می‌زند.

بدین معنا که اجل در هر یک از ابواب فقه که باشد، چنین جهلی را برنمی‌تابد.

سر این نکته آن است که چنین جهالتی با معنا و حقیقت اجل ناسازگار است.

زیرا اجل عبارت است از پایان مدت، لذا هر چیز که نهایتش معین نشده باشد، داشتن اجل بر آن صدق نمی‌کند.

مثال آن اجل در باب قرض، متعه، نسیئه و سلم و مانند آن‌ها است.

بنا بر این اگر نهایت مدت در چنین عقدهایی از سوی آن که تعیین مدت به اختیار او است، در عقد معین و اخذ شده باشد، این همان اجل خواهد بود، هر چند که نزد پاره‌ای از طرف‌های عقد یا همه اطراف آن مجهول باشد.

لیکن اگر در واقع از سوی آن که تعیین مدت به اختیار او است، مدتی تعیین نشده باشد، در چنین صورتی اجل داشتن بر عقد صدق نمی‌کند.

این سر مطلبی است که پیشتر از شهید ثانی و صاحب جواهر رحمهٔ اللّٰه علیهما نقل شد، مبنی بر آن که عقدی که دارای اجل باشد، ناچار باید اجل آن معلوم باشد.

حاصل سخن آن که جهل به مدت به معنای دوم همواره به عقدهایی که مشروط به مدت است زیان می‌زند و این همان جهل در

نفس الامر است یعنی آن که طول مدت و نهایت آن از سوی کسی که اختیار تعیین آن را داشته تعیین نشده و در نفس الامر و واقع مجهول است.

لیکن جهل به معنای نخست یعنی ناآگاهی یکی از طرفین یا هر دو طرف به نهایت مدت، در حالی که واقعا معین شده است- گر چه به پاره‌ای از عقود بر اثر وجود دلیل خاص مانند متعه، زیان می‌زند لیکن دلیلی در دست نیست که به همه عقدها زیان بزند.

زیرا دلیلی بر مانع صحت بودن اجل در همه عقود نیست.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۴۴

حال اگر در مورد خاصی شک کردیم که آیا جهل به مدت، به صحت عقد زیان می‌زند، مقتضای قاعده، عدم اخلال جهل به این معنا در صحت عقد است این قاعده در جای خود در بحث حکم شک در شرطیت و جزئیت و مانعیت چیزی نسبت به عقود، مقرر شده است.

در بحث ما نیز یعنی باب هدنه، تردیدی نیست که مجهول بودن مدت به معنای دوم یعنی این که اساسا مدت در عقد مجهول بوده و تعیین نشده باشد، همان طور که اندکی پیش توضیح دادیم، به صحت عقد زیان می‌زند.

حال آن که مجهول بودن مدت به معنای نخست یعنی ناآگاهی طرفین یا یکی از آن‌ها نسبت به نهایت مدت، پس از آن که واقعا تعیین شده باشد، به صحت آن لطمه‌ای نمی‌زند.

بنا بر این نظر ما آن است که تعلیق هدنه و واگذاشتن نهایت آن به اختیار امام، جهل به معنای دوم را می‌زداید، لذا اقرب، صحت عقد مؤجلی است که تعیین اجل آن به اختیار امام باشد.

در مورد بر طرف شدن جهل به وسیله حق فسخ امام، پیشتر سخن رفت و دیگر تکرار نمی‌کنیم.

و اللّه العالم.

۵: آیا جایز است که در عقد هدنه، حق نقض آن را شرط کنند، یا نه؟ این مطلب گر چه یکی از جزئیات مساله شرط در مهادنه است- که از آن سخن خواهیم گفت لیکن به دلیل پیوستگی آن با مساله مدت و طرح آن به وسیله عالمان در این مساله، ترجیح دادیم که آن را همین جا بیان کنیم.

محل بحث بر خلاف ادعای صاحب جواهر، اختصاص به جایی که مدت در آن معلوم باشد، ندارد.

بلکه در موردی نیز که مدت در آن مجهول باشد، جریان دارد.

زیرا همین که به امام اختیار پایان دادن به هدنه و نقض آن داده شود، به منزله تعیین مدت برای آن است و با آن، جهلی که به اجل زیان می‌زد به تفصیلی که

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۴۵

هم اینک بیان کردیم برطرف می‌شود.

ظاهراً چنین شرطی فی الجمله جایز است، به سبب عمومیت ادله شروط و نبود منعی از آن.

به برخی از عامه، ممانعت از چنین شرطی نسبت داده شده است، با این استدلال که عقد هدنه، لازم است، لذا جایز نیست که نقض آن شرط شود.

پاسخ آن است که اگر عقد جایز باشد، دیگر نیازی نیست که حق نقض آن را به صورت شرط در عقد بگنجانیم و می‌توانیم آن را بدون نیاز به شرط، نقض کنیم.

پس نفس تعلیق جایز بودن نقض به این که آن را در عقد شرط کرده باشیم، خود از لوازم و نشانه‌های لزوم عقد است.

افزون بر آن در عقود لازمی چون بیع نیز حق فسخ را می‌گنجانند و نقض هدنه نیز همان گونه که علامه حلی می‌فرماید، نوعی حق

فسخ است.

باری، قدر متیقن از جواز گنجاندن حق فسخ در عقد هدنه، جایی است که این حق برای امام- یعنی طرف مسلمان منظور شود.

علامه حلی در منتهی بر صحت این مطلب به داشتن مصلحت استدلال کرده و آن را جایز دانسته است.

پیشتر نیز گفتیم که عمومیت ادله و نبود مانع و رادعی از آن، مقتضی جواز است.

در این مورد نیز حدیثی در السنن الکبری «۱» آمده است که

«لما فتح خیبر عنوة بقی حصن فصالحوه علی أن یقرهم ما أقرهم اللّه، فقال لهم نقرکم ما شئنا»

یعنی هنگامی که دژهای خیبر با جنگ فتح شد، دژی هم چنان به جا ماند و یهودیان آن با رسول خدا بر این شرط مصالحه کردند که تا زمانی که خدا آنان را در آن گذاشته است، حضرت نیز آنان را واگذارد، لیکن ایشان فرمود: «شما را تا زمانی که بخواهیم در آن وا می‌گذاریم».

---

(۱) ج ۹، ص ۲۲۴، باب «المهادنة إلی غیر مدة».

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۴۶

اما علامه حلی در منتهی «۱» تعیین حق فسخ برای طرفین را با این استدلال که به خلاف مقصود از هدنه می‌انجامد، نادرست دانسته و آن را منع کرده است.

لیکن صاحب جواهر این نظرگاه را نپذیرفته و با استناد به عموم ادله جواز، آن را جایز دانسته و گفته است که امام مسلمانان تا زمانی که آنان پایبند تعهدات خود باشند، به پیمان آنان وفادار است.

به نظر ما باید دید علت مخالفت علامه با این نوع اشتراط چیست.

اگر ایشان بدان جهت با چنین اشتراطی مخالف است که گنجاندن شرط نقض عقد را در ضمن عقد، خلاف مقتضای عقد می‌داند، این مخالفت روا نیست و اشکال صاحب جواهر بر او وارد است.

زیرا این اندازه مغایرت شرطی با مقتضای عقد، آن را جزو شروط ممنوعه قرار نمی‌دهد.

چنانکه اشتراط حق فسخ برای طرفین در عقد بیع نیز چنین است.

لیکن اگر علامه از آن رو با چنین اشتراطی مخالف است که این گونه شرطها عقد هدنه را از داشتن مصلحت تهی می‌کند و موجب نقض اصل آن و از بین رفتن فلسفه وجودی‌اش می‌گردد، در این صورت مخالفت ایشان موجه است.

بیان مطلب آن است که امام مسلمانان هنگامی به پذیرش هدنه تن می‌دهد که ضرورتی ایشان را بدان ناگزیر سازد و مسلمانان سخت نیازمند پایان دادن به جنگ و برقراری صلح باشند مانند آن که نتوانند در برابر دشمن ایستادگی کنند، یا ادامه جنگ زیان‌های بزرگی که بر خلاف مصلحت آنان است برایشان، در بر داشته باشد و غیره.

حال اگر فرض کنیم پیمان صلح و آتش بس در خود شرطی داشته باشد که هر لحظه

---

(۱) ج ۲، ص ۹۷۴.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۴۷

بنیادش را متزلزل کند و آن را در آستانه نابودی قرار دهد، دیگر پذیرش آن و تن دادن به آن چه مصلحتی خواهد داشت؟ آیا اشتراط چنین شرطی خود به خود مغایر وجود مصلحت در هدنه- که شرط صحت آن است به شمار نمی‌رود؟ راه حلی که صاحب جواهر در این باب ارائه می‌کند و ادعایش مبنی بر آن که ولی امر مسلمانان، تا هنگامی که کافران به عهد خود پایبندند، به آن

وفادار است، نیز مشکلی را حل نمی کند.
زیرا مفروض آن است که بازگشت به حالت جنگ خود بر خلاف مصلحت مسلمانان است، بنا بر این مقابله مسلمانان با کافران در صورتی که آنان پیمان خود را نقض کردند و به جنگ روی آوردند، نیز برای حفظ مصلحتی که انگیزه اقدام به عقد هدنه بوده است، کفایت نمی کند.
این یک نکته، دیگر آن که تعیین چنین شرطی مسلمانان را در حالت انفعال و خطرپذیری و چشم به راه خطر داشتن قرار می‌دهد و به کافران ابتکار عمل و چیرگی می‌بخشد.
لذا بعید نیست که بتوان برای حکم به عدم جواز چنین شرطی به امثال این آیه تمسک کرد «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» یعنی خداوند هر گز برای کافران بر ضد مؤمنان راهی قرار نمی‌دهد. «۱»
همه این مطالب، مربوط به حالتی است که مصلحت ملحوظ در عقد هدنه، از قبیل ضعف مسلمانان باشد، که در این صورت، جنگ به زیانشان خواهد بود.
لیکن اگر عقد هدنه بنا بر مصالح دیگری چون ایجاد جو مثبت در محافل جهانی به سود مسلمانان و یا اتمام حجت بر کافران و یا فراهم آوردن زمینه تمایل آنان به اسلام و مانند آن باشد، گنجاندن این شرط، به نقض غرض نمی‌انجامد و آن چه پیشتر گفته

---

(۱) سوره نساء، آیه ۱۴۱.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۴۸

شد، برای توجیه سخن علامه کفایت نخواهد کرد.
حاصل سخن آن که گنجاندن شرط نقض صلح برای طرفین، در جایی که به نقض غرض و خلاف مصلحت مسلمانان می‌انجامد، جایز نیست و عموم ادله شروط در معاملات شامل آن نمی‌شود. به طریق اولی در چنین فرضی، گنجاندن شرط نقض صلح تنها برای کافران- و بستن دست ولی امر مسلمانان جایز نیست.
اما در صورتی که این شرط به نتیجه پیش گفته نیانجامد، مانند مثال‌هایی که هم اینک ذکر کردیم، در هر دو مورد، تعیین چنین شرطی جایز است.
گر چه اشکال تسلط کافران بر مؤمنان در برخی فرض‌ها به حال خود باقی است، که در آنها جایز نخواهد بود.

خامنه‌ای، سید علی بن جواد حسینی، قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، در یک جلد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس؛ ص: ۴۸

۴- ذکر شروط در عقد هدنه

شروطی که در عقد هدنه گنجانده می‌شود و طرفین خود را به رعایت آن‌ها ملزم می‌سازند، جایز و الزام آور است و اشکالی در این مطلب نیست، به مقتضای ادله وجوب وفای به شروط و عدم تفاوت میان هدنه و دیگر عقدهایی که مشروط به شرطی هستند.
این مطلب همان گونه که در منتهی و جواهر نیز بدان اشاره شده است، فی الجمله مورد اتفاق است و در آن اختلافی نیست.
فقط شرط ارتکاب افعال حرام استثنا شده است چنان که در دیگر عقود نیز چنین است و این نکته مورد قبول همه فقهاست و بحثی در آن نیست.
دلیل بر این استثنا روایات معتبری است که گویای عدم جواز هر شرطی است که مخالف کتاب خدا باشد.

در این جا بد نیست پاره‌ای از آن‌ها را نقل کنیم.

یکی از این روایات صحیحه ابن سنان است که از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند که ایشان فرمود

هر کس شرطی که مخالف کتاب خدا است، تعیین کند، برای

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۴۹

او جایز نیست و بر آن که شرط را پذیرفته است نیز جایز نیست، مسلمانان پایبند شروطی هستند که موافق کتاب خدای عزّ و جلّ است».

«۱» این نکته نیز سزاوار تردید نیست که همه احکام شریعت داخل در عنوان «کتاب خدا» هستند، گر چه از طریق سنت اثبات شده باشند خواه از آن جهت که خداوند تعالی می‌فرماید:

«مٰا آتٰاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مٰا نَهٰاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» یعنی هر چه پیامبر به شما داد بگیرید و از هر چه بازتان داشت، بازایستید». «۲»

بنا بر این عمل به گفتار و دستور پیامبر و اوصیای معصوم ایشان صلوات اللّٰه علیهم عمل به آن چیزی است که در قرآن هر چند اجمالی آمده است.

و خواه از جهت آن که مراد از کتاب خدا، آن چیزی است که خداوند بر مردم مقرر داشته است، نه خصوص آن چه در قرآن کریم مکتوب است.

یکی دیگر از روایات که شرط فعل حرام و مغایر کتاب خدا را منع می کند، صحیحه دیگری است منقول از حضرت امام صادق (علیه السلام) که در آن می‌فرماید:

«المسلمون عند شروطهم إلا کل شرط خالف کتاب اللّٰه عز و جل فلا یجوز»

یعنی مسلمانان پایبند شروط خود هستند، مگر شرطی که مخالف کتاب خدای عز و جل باشد، که جایز نیست. «۳»

واضح است که مقصود از جایز نبودن در هر دو حدیث، بی اعتباری، بی اثری و عدم نفوذ است.

سومین روایت نیز صحیحه ابن سنان از حضرت امام صادق (علیه السلام) است که از

---

(۱) وسائل الشیعهٔ، کتاب التجارهٔ، أبواب الخیار، باب ۶، حدیث ۱.

(۲) سوره حشر، آیه ۷.

(۳) وسائل الشیعهٔ، کتاب التجارهٔ، أبواب الخیار، باب ۶، حدیث ۲.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۵۰

ایشان در بارهٔ شرط عدم فروش و عدم هبه کنیزان پرسید و حضرت پاسخ داد:

«یجوز ذلک غیر المیراث فإنها تورث، لأن کل شرط خالف الکتاب باطل»

چنین شرطی جایز است، بر خلاف شرط عدم میراث، زیرا کنیزان به ارث برده می‌شوند، و هر شرطی مخالف کتاب خدا باشد، باطل است. «۱»

چهارم روایت حلبی است که از امام صادق (علیه السلام) در بارهٔ حکم مساله‌ای بدین شرح پرسش کرد:

«دو مرد در سرمایه‌ای شریک شدند و از آن سرمایه، سودی عاید آنان شد در حالی که اصل سرمایه را بدهکار بودند، یکی از آنان به دیگری گفت: سرمایه را به من بده و سود از آن تو و هر چه از بین رفت نیز بر عهده تو باشد، حضرت (علیه السلام) پاسخ دادند: عمل به چنین شرطی اشکالی ندارد، اگر شرطی مخالف کتاب خدای عز و جل باشد، به کتاب خدا ارجاع داده می‌شود»

«۲». علی بن حدید که نامش در سند این روایت آمده، از کسانی است که ابن ابی عمیر از آنان روایت کرده است.

هم چنین از راویان سندهای ابن قولویه در کامل الزیارات به شمار می‌رود.

لذا اگر نه آن بود که شیخ در چندین جای استبصار و تهذیب او را تضعیف کرده است، می‌شد به او اعتماد کرد.

با این همه، این راوی در مضمون این حدیث منفرد نیست و آن چه از طرق معتبر وارد شده است، با آن تعارضی ندارد.

پس پذیرفتن گفته‌اش بلا مانع است.

روایات دیگری نیز در ابواب گوناگون فقه پراکنده هستند، که فقها در معاملات

---

(۱) همان، حدیث ۳.

(۲) همان، حدیث ۴.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۵۱

و غیر معاملات به مضمون آن‌ها عمل کرده و بدان‌ها در عقد بیع و غیره فتوا داده‌اند و دلیلی بر عدم جریان این اصل در عقد هدنه وجود ندارد، بنا بر این هدنه نیز چون دیگر عقود مشمول این اصل کلی است که هر شرطی مادامی جایز و نافذ است که مخالف کتاب خدا نباشد.

فقها در مورد معنای شرط مخالف کتاب خدا، بحث‌های مفصلی کرده‌اند که در بحث شروط کتاب التجاره آمده است.

با این همه، فقها در این باب مشخصا یکی از مصادیق و صغریات این مساله را طرح و در بارهٔ آن بحث کرده‌اند و آن هم شرط بازگرداندن زنان مؤمن به کافران است که به بطلان آن فتوا داده و آن را بی‌اثر دانسته‌اند.

شیخ طوسی در مبسوط «۱» می‌فرماید: «و إذا وقعت الهدنهٔ علی وضع الحرب و کف البعض عن البعض، فجاءتنا امرأهٔ منهم مسلمهٔ مهاجرهٔ لا- یجوز ردها بحال سواء کان شرط ردها أو لم یشرط و سواء کان لها رهط و عشیرهٔ أم لم تکن لأن رهطها و عشیرتها لا یمنعوها من التزویج بالکافر و ذلک غیر جایز یعنی هر گاه بر آتش بس و دست کشیدن از جنگ، توافق شد، پس زنی از میان کافران مسلمان شده، به قصد هجرت نزد ما آمد، بازگرداندن او به هیچ روی جایز نیست خواه بازگردان او شرط شده باشد و خواه شرط نشده باشد و خواه دارای خانواده و خاندان باشد و خواه نباشد، زیرا خانواده و خاندانش او را از ازدواج با کافر که جایز نیست باز نمی‌دارند».

محقق حلی نیز پس از بیان شروطی که وفا به آن‌ها در عقد هدنه واجب نیست، مثال‌هایی چون تظاهر به منکرات و بازگرداندن زنان مهاجر را نقل می‌کند و می‌گوید: «فلو هاجرت و تحقق إسلامها لم تعد یعنی پس اگر زنی [به سوی مسلمانان] مهاجرت کرد و اسلام آوردنش ثابت گشت، بازگردانده

---

(۱) ج ۲، ص ۵۳.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۵۲

نمی‌شود».

علامه حلی نیز این مطلب را با همین صراحت و بی‌اشاره به کمترین اختلافی در مساله نقل می‌کند.

شارحان متاخر کتب ایشان و کتاب‌های محقق نیز مساله را با همین صراحت و قطعیت بیان داشته‌اند.

مستند این حکم این آیه شریفه است:

«یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا جاءَکُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِیمانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِناتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَی الْکُفَّارِ»

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون زنان مؤمن به مهاجرت نزد شما آیند، آنان را بیازمایید، خداوند به ایمانشان داناتر است، پس

اگر آنان را مؤمن دانستید، نزد کافرانشان باز مگردانید. «۱»

مفسران در بارهٔ شأن نزول این آیه نوشته‌اند که پس از صلح حدیبیه، گروهی از زنان مسلمان شده که در میان مشرکان بودند، به مسلمانان پیوستند.

خانواده‌هایشان طبق مفاد و شروط صلح حدیبیه خواستار بازگرداندن آنان شدند، لیکن رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) به مقتضای این آیه از بازگرداندن اجباری آنان خودداری کردند.

اما در پاره‌ای روایات که سند همه آن‌ها به عامه می‌پیوندد دلیل باز نگرداندن زنان، این گونه ذکر شده است که در صلح نامه بدان اشاره نشده و چنین شرطی بر خلاف شرط بازگرداندن مردان گنجانده نشده بود، گویی که اگر به بازگرداندن آنان در صلح نامه تصریح شده بود، بازگرداندن آنان به کافران واجب می‌گشت.

حال آن که صریح آیه، چنین احتمالی را منتفی می‌کند و این توهم را می‌زداید.

هم چنین اطلاق آن، اقوال ضعیفی را که در فروع این مساله بیان شده است، رد می‌کند مانند

---

(۱) سوره ممتحنه، آیه ۱۰.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۵۳

آن که اگر زنی در حالی که صغیر بود به مسلمانان پیوست و پس از بلوغ از اسلام روی گردان شد، باز گردانده می‌شود و یا اگر در حالی که مجنون بود به دار الاسلام درآمد، حال پس از بهبودی اگر خود را مسلمان دانست، مهرش پرداخت و از بازگرداندنش ممانعت می‌شود و اگر خود را هم چنان کافر دانست، بازگردانده می‌شود، به تفصیلی که این دو فرع در منتهی آمده است.

حق آن است که اطلاق آیه شامل صغیر و مجنون- اگر هنگام پیوستن به مسلمانان ایمانشان احراز شده باشد نیز می‌شود. حاصل سخن در بارهٔ صغیره آن است که نابالغی که اظهار اسلام می‌کند و شهادتین را به زبان می‌آورد- به دلیل عموماتی که اقرار به شهادتین را برای حکم به اسلام شخص و اجرای احکام مسلمان بر او کافی می‌دانند در فقه اسلامی، مسلمان به شمار می‌رود.

این مطلب نیز آشکار است که مقصود از «المؤمنات» در آیه شریفه همان کسانی است که بر آنان عنوان مسلمان صدق می‌کند، نه تنها کسانی که مشخصاً دارای ایمان به معنای اخص آن باشند.

هم چنان که مقصود از امتحان کردن آنان در این آیه شریفه (فَامْتَحِنُوهُنَّ)، امتحان دراز مدتی نیست که طی آن ایمان واقعی آنان از ایمان صوری بازشناخته شود.

بلکه مقصود پرسش از انگیزه مهاجرتشان به دار الهجره و درخواست ادای شهادتین از آنان و کارهایی از این قبیل است که با آن‌ها اسلام عادی شخص احراز می‌شود.

علاوه بر آن، مقتضای حدیث معروف

«کل مولود یولد علی الفطرة»..

عدم حکم به کفر شخص نابالغ است، به ویژه آن که اظهار ایمان و اقرار به شهادتین کرده باشد.

بنا بر این در این که عنوان مؤمنه بر صغیره صدق می‌کند و اطلاق «الْمُؤْمِنَاتُ» در آیه شریفه او را در بر می‌گیرد، شکی باقی نمی‌ماند.

پس می‌توان به قطع گفت که صغیره را نیز به دار الکفر باز نمی‌گردانند.

حال اگر به فرض، چنین کسی پس از بلوغ اظهار کفر کرد، موجب اجرای حکم مرتد بر

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۵۴

او می‌شود، با اشکالی که در آن است.

در مورد زنان مجنونی که به اردوگاه مسلمانان می‌پیوندند، نیز تفصیل مساله چنین است: اگر مشخص شود که چنین کسانی پیش از آن که دچار جنون شوند، مسلمان بوده‌اند، بی شک اطلاق آیه شامل آنان می‌شود و نمی‌توان آنان را به کافران بازگرداند و صدق هجرت بر آنان خدشه ناپذیر است.

گروهی در صدق چنین هجرتی خدشه کرده و مدعی شده‌اند که رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) از انگیزه درونی زنان مهاجر پرسش می‌کرد و آنان را بر حذر می‌داشت که مبادا پیوستنشان به دار الاسلام بر اثر دشمنی با همسران و یا علاقه‌مندی به شخصی از مسلمانان باشد و تنها زمانی آنان را می‌پذیرفت که مشخص می‌گشت انگیزه هجرتشان دوستی خدا و رسولش است.

بنا بر این هجرت امری است که متوقف بر نیت و دارا بودن مرتبه‌ای از معرفت است و برای زن دیوانه چگونه چنین امری ممکن است؟ این ادعا پذیرفتنی و این خدشه وارد نیست و با قبول نکات تاریخی که مدعی در باب رفتار رسول اکرم (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در این مورد بیان داشته است، باز دو نکته مؤید نظر ما است.

نخست آن که حضرت (صلی اللّه علیه و آله و سلم) زنان را می‌آزمود، تا مبادا که هجرتشان برای مسائل مادی و به انگیزه‌های نفسانی باشد و این خود دلیل بر آن است که آمدن به دار الاسلام به انگیزه‌های مادی همانند انگیزه‌هایی که در همین حدیث بدان‌ها اشاره شده هجرت نیست.

لیکن این نقل دلیل بر آن نیست که تحقق هجرت متوقف بر انگیزه‌هایی فراتر از اسلام آوردن و رهایی از کفر باشد.

این دو انگیزه نیز در افراد مجنون می‌تواند موجود باشد.

دوم آن که آن چه در این نقل، گواه صدق عنوان هجرت تلقی شده است یعنی دوستی خدا و رسولش، از افراد مجنون نیز ساخته است.

زیرا دوستی از اموری نیست که متوقف بر کمال عقل باشد.

هم چنان که انگیزه‌های دوستی خدا و رسولش، منحصر به برآیند استدلال عقلانی و سلوک عقلی صرف نیست.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۵۵

لیکن اگر دانسته شود که چنین زنانی پیش از جنون مسلمان نشده بودند و آغاز جنون آنان در همان حالت کفر بود، در چنین صورتی صدق عنوان اسلام بر این گونه پناهندگی به مسلمانان و پذیرفتنشان محل اشکال است.

هم چنان که عدم ثبوت اسلام صحیح در مورد زنی که نمی‌دانیم پیش از جنون، مسلمان بوده یا نه، امری آشکار است.

بنا بر این در این دو صورت، نمی‌توان به مسلمان بودن زنان مجنون حکم کرد.

این از نظر مبانی است، اما از مجموعه‌ای از نصوص و احکام اسلامی درمی‌یابیم که شریعت اسلامی و شارع مقدس هر گز رضایت نمی‌دهد که مؤمنان در معرض فتنه و فساد قرار گیرند، بنا بر این در این دو صورت اخیر نیز می‌توان احتمال دیگری داد و آن این که شخص مجنون را نباید بازگرداند، بلکه باید او را نگه داشت تا بهبودی حاصل کند و سپس با توجه به این که به اسلام روی می‌آورد، یا کفر، با او رفتار شود.

بی‌گمان این کار بیشتر مایه آرامش خاطر و به احتیاط نزدیک‌تر است.

و اللّه العالم.

باری، واجب است مهر این زنان مهاجر و مسلمان، به شوهران یا وکیلانشان به شرط که آن را مطالبه کنند باز پس داده شود.

ظاهراً این حکم مورد قبول همه فقهایی است که متعرض مساله شده‌اند.

البته خلاف این حکم نیز از ابو حنیفه و مزنی نقل شده است، با این استدلال که مهر، عوض بهره‌مندی جنسی از دست رفته شوهر

نیست، تا باز پس دادنش واجب باشد.

عمده دلیل بر این حکم، تمسک به فرمایش خداوند متعال در آیه سابق است:

«وَ آتُوهُمْ مٰا أَنْفَقُوا» یعنی و هر چه هزینه کرده‌اند، بازپسشان دهید.

گر چه این حکم شامل هر آن چیزی می‌شود که شوهران کافران برای زنان خود هزینه کرده‌اند، لیکن

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۵۶

آن چه مورد اتفاق است، تفسیر آن به مهر است و کسی را ندیده‌ایم که بازگرداندن همه آن چه را که شوهر برای زن خود هزینه کرده است- جز مهر واجب بداند.

اتفاق فقها بر این تفسیر به انضمام نبود روایتی که مدرک چنین تفسیری باشد، اجماع گونه‌ای میان عالمان پدید آورده است، که هیچ فقیهی را یارای مخالفت با آن نیست.

حتی یکی از فقیهان بزرگ معاصر ما با آن که چندان به شهرت فتوایی عنایتی نداشتند و ضعف حدیث را قابل جبران با عمل اصحاب نمی‌دانستند، در این مساله باز پس دادن همه آن چه را که شوهر کافر برای همسر مسلمان و مهاجر خود هزینه کرده است، واجب نشمرده و بدان فتوا نداده‌اند.

ایشان پس از فتوا به حرمت بازگرداندن زنان مؤمن به دار الکفر می‌فرمایند: «البته، واجب است که مهرهای این زنان به شوهرانشان باز پس داده شود» «۱». گویی عبارت ایشان به آیه شریفه «وَ آتُوهُمْ مٰا أَنْفَقُوا» ناظر است، و ایشان با این که آیه مطلق است و هیچ قرینه‌ای که آن را به خصوص مهر منصرف کند، در آن نیست، حکم آن را به مهر منحصر دانسته است و دلیل آن چیزی نیست، جز فتوای عالمان در این مسأله.

آری، مگر آن که گفته شود که مناسبت حکم و موضوع، ظهور بازگرداندن انفاق را در این آیه منصرف می‌کند به انفاقی که در قبال زوجیت منعدم یا منقطع بر اثر هجرت صورت می‌گیرد، نه دیگر مواردی که زوج برای همسرش خرج کرده است مانند نفقه و پوشش و هدایا و امثال آن، که این مطلب نیز بعید نیست.

این مسأله نیز مورد اتفاق همه فقها است که مهر را تنها باید به شوهران زنان مسلمان و مهاجر باز پس داد، نه دیگر مردان خاندانشان چون پدر و برادر.

این حکم

---

(۱) منهاج الصالحین، کتاب الجهاد، مسأله ۹۲.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۵۷

نیز از همین آیه شریفه استفاده می‌شود.

چون ظاهرا مرجع ضمیر در هر دو بخش آیه یکی است.

آنجا که می‌فرماید:

«وَ آتُوهُمْ مٰا أَنْفَقُوا» یعنی و هر آن چه هزینه کرده‌اند، باز پس دهید.

و آنجا که می‌فرماید:

«لٰا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَ لٰا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ» یعنی نه آن زنان بر مردان خود حلال هستند و نه آن مردان بر زنان خود حلال‌اند. در نتیجه می‌توان گفت همان کسی استحقاق دریافت مهر را دارد که دیگر بر زن خود حلال نیست و آن زن نیز از این پس بر مرد خود حلال نیست و این چنین کسی تنها شوهر می‌تواند باشد، زیرا معنا ندارد که حرمت محارم آن زن مراد باشد، با این که آنان پیش از

مسلمان شدنش نیز محارم او بودند.

بنا بر این حکم حرمت، مختص به شوهر خواهد بود که قبل از مسلمان شدن و مهاجرت هم‌سرش بر او حلال بوده است.

و هم چنین مهر در صورتی به شوهر باز پس داده می‌شود که آن را پیشتر پرداخته و از نظر شریعت اسلامی دارای ارزش و قیمت باشد.

لیکن اگر آن را نپرداخته و یا از نظر شارع مقدس بی‌قیمت باشد، مانند خمر و خوک، چیزی بر عهده مسلمانان نیست.

فقها به این مساله تصریح کرده‌اند و علت آن نیز آشکار است، چون آن چه پرداخت نشده است، مشمول حکم باز پس دادن در آیه شریفه «وَ آتُوهُمْ مّا أَنْفَقُوا» نمی گردد.

در مواردی نیز که باز پس دادن مهر واجب است، از بیت المال پرداخت می‌شود.

این نکته را فقها در کتاب‌های خود نقل و چنین استدلال کرده‌اند که بیت المال برای تامین مصالح فراهم آمده است و این مورد نیز از مصالح است.

مطالب پیش گفته، اختصاص به بازگرداندن زنان داشت، اما حکم به جواز بازگرداندن مردانی که به اردوگاه اسلام پناهنده می‌شوند، منوط به آن است که در عقد هدنه چنین مساله‌ای پیش بینی و شرط شده باشد و دیگر آن که این کار شرعا ممنوع

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۵۸

نباشد و از طرف شارع منعی در این باب نرسیده باشد.

از این رو ناگزیریم این مساله را نیک بکاویم و ابعاد آن را باز نماییم. پیش از ورود به بحث، گفتنی است که عقد هدنه، به خودی خود، مقتضی بازگرداندن مردانی که به مسلمانان پناهنده می‌شوند، نیست، بلکه صرفا گویای آتش بس به یکی از وجوه قابل تصور است و این مسأله از بازگرداندن اشخاص مسلمان به دور است و حتی اقتضای بازگرداندن کافرانی را که خواستار اقامت در میان مسلمانان هستند، نیز ندارد.

بنا بر این جواز یا حرمت بازگرداندن مردان، نیاز به دلیل خاص دارد و در این جا دلیل لفظی- آن گونه که در مورد زنان بود در خصوص این موضوع نرسیده است.

لذا باید از طریق مراجعه به عمومات و اصول، دلیلی به دست آورد و حکم مسأله را بیان کرد.

چه بسا بتوان بر حرمت بازگرداندن مردان به دار الکفر، به سه قاعده کلی زیر استدلال کرد:

نخست آن که ظلم حرام است و این کار ظلم است پس این کار حرام است.

کبرای این قیاس از واضحات فقه اسلام است و نیازی به بحث و اثبات صحت آن نیست.

صغرای آن نیز کاملا واضح و بی‌نیاز از بیان است.

چه ظلمی از این بالاتر که با مسلمانی چنین رفتار شود و او را که به دار الاسلام پیوسته و بدان پناهنده شده است، به کافران تحویل دهند؟

دوم، استناد به عموم

«لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام»

خواه این حکم را وضعی بدانیم بدین معنا که اساسا در اسلام هیچ گونه حکم ضرری تشریع نشده است و خواه آن را حکم تکلیفی دانسته و بگوییم که ضرر زدن حرام و از آن نهی شده است.

انطباق عنوان ضرر بر این مورد یعنی گرفتن مسلمان و تحویل دادنش به

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۵۹

دشمن نیز روشن است.

سوم، آن که تصرف در نفس مؤمن جایز نیست و هیچ کسی بر آن ولایتی ندارد.

این مسأله از مرتکزات عام در عرف مسلمانان است و از بدیهیات به شمار می‌رود.

حتی بعید نیست که گفته شود: حرمت تصرف در مال مؤمن از آن روست که نوعی تصرف در نفس او به شمار می‌رود و یا آن که گفته شود از حرمت تصرف در مال مؤمن از طریق قیاس اولویت به حرمت تصرف در نفس او پی برده و بدان استدلال می‌شود.

افزون بر این نکات، می‌توان بر این مطلب به پاره‌ای دلایل لفظی نیز استناد کرد مانند آیه شریفه «النَّبِیُّ أَوْلَی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» یعنی پیامبر به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است. «۱»

اثبات اولویت پیامبر به مؤمنان از خودشان، مستلزم یا مقتضی آن است که کس دیگری غیر از خود مؤمنان نسبت به آنان اولویت نداشته باشد و گر نه می‌بایست ذکر می‌شد.

مشابه این مطلب را می‌توان از ادله ولایت پدر و جد پدری بر نابالغ و دختر باکره نیز استنباط کرد و گفت که به دلیل اقتضا، از این ادله عدم ولایت دیگری بر آنان، به دست می‌آید.

با این همه، می‌توان گفت که صدق این عناوین سه‌گانه در موردی که مستقیما مرد مسلمانی را به کافران بازگردانیم، تردید ناپذیر و قطعی است.

لیکن مقصود ما در این بحث، بازگرداندن بدین معنا نیست.

زیرا حرمت آن همان گونه که در منتهی و جواهر آمده است، مورد قبول همه فقها است.

بلکه مقصود از بازگرداندن در این جا، آزاد گذاشتن دشمن برای بازگرداندن مردان مسلمان است که، صدق عناوین پیش گفته بر آن محل سؤال است و نمی‌توان قاطعانه مدعی شد که چنین موردی نیز مشمول عنوان ظلم، ضرر و تصرف در جان مسلمان است.

عدم صدق عنوان اخیر

---

(۱) سوره احزاب، آیه ۶.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۶۰

که آشکار است، زیرا بی‌طرفی و نظاره بازگرداندن مسلمانی به سرزمین کفر دخالت در کارش تلقی نمی‌شود، بلکه مشخصا عدم دخالت و بی‌طرفی است.

از دو عنوان ظلم و ضرر، چنین به نظر می‌رسد که هر یک از این دو عنوان، ظهور در امری ایجابی دارد که از انجام دادن آن بی‌واسطه یا با واسطه، به کسی زیان رسانده شود یا بر او ظلم شود.

بر این اساس، ظلم یا ضرر، امری ایجابی است یعنی «انجام دادن» کاری است، نه «انجام ندادن» که امری سلبی است.

در بحث ما نیز انجام ندادن کاری، در قبال کوشش دشمن برای بازگرداندن مرد مسلمان به دار الکفر، امری سلبی است.

لذا عنوان ظلم یا ضرر بر آن صدق نمی‌کند.

البته، گاه ظلم به معنایی عام‌تر به کار رفته که موجب توهم خلاف آن چه گفتیم می‌شود.

لیکن چنین تعبیراتی خالی از تاویل نیست مانند سخن شاعر که

«و من یشابه أبه فما ظلم»

که لازمه‌اش آن است که هر کس مشابهتی با پدرش نداشته باشد، ظلم کرده است! و یا اطلاق «ظلم به نفس» در مورد ترک واجبات و امثال آن. ظاهرا عالمان دین بر این مطلب اتفاق نظر دارند که ضرر ناشی از ترک فعل و بی عملی، مشمول اطلاق فرموده

رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم)

«لا ضرر و لا ضرار در اسلام»

نمی‌شود، جز در جایی که ترک فعل، به تباهی جان مؤمنی بیانجامد که حرمت آن ثابت شده است و یا وجوب حفظ جان مؤمنان که از طرقی جز قاعده لا ضرر ثابت گشته است.

حاصل آن که، شمول عناوین سه‌گانه بر بازگرداندن، به معنای امکان دادن و رویارویی نکردن با کافری که مسلمانی را به دار الکفر باز می‌گرداند، قابل تردید و بلکه منع است.

البته می‌توان برای اثبات حرمت بازگرداندن مسلمانان، به معنایی که گفته

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۶۱

شد، به ملازمه‌ای که صاحب جواهر نقل کرده است، استدلال کرد: لازمه وجوب هجرت از دار الحرب که مسلمان نمی‌تواند در آن شعایر اسلامی را برپا دارد، حرمت بازگرداندن مسلمان به دار الحرب است.

تقریر این ملازمه بدین شرح است: دلالت بر وجوب هجرت بر حرمت بازگشتن یا بازگرداندن مسلمان به دار الحرب واضح است.

یا از آن جهت که نهی عملی از منکر هم چون نهی زبانی از منکر واجب است، بدین معنی که بر هر مسلمانی واجب است تا عملا از این منکر، نهی و از بازگشت و بازگرداندن مسلمان به دار الحرب ممانعت کند، و موضع سلبی داشتن و به کافران امکان این کار را دادن، جایز نیست.

و یا از آن جهت که شارع به بازگشتن و بازگرداندن مسلمانان به دار الکفر رضایت نمی‌دهد، از این رو برای تحصیل رضای شارع، باید در برابر این حرکت، به هر صورت مانعی ایجاد کنیم و اجازه بازگرداندن مسلمانان را ندهیم.

همان گونه که در موارد مشابه چنین حکم می‌کنیم. شاید بتوان بر این مطلب به پاره‌ای از آیات تشریفه مانند این آیه استدلال کرد: «تَعاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوی وَ لا تَعاوَنُوا عَلَی الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ» یعنی در نیکوکاری و تقوا به یکدیگر کمک کنید و بر گناه و تجاوزگری، به یکدیگر کمک مکنید. «۱»

صاحب جواهر وجوب ممانعت از بازگرداندن مسلمان را به دار الحرب، تنظیر کرده به وجوب یاری رساندن به زن مسلمان یا حتی مرد مسلمان ناتوانی که در دار الحرب است و از مسلمانان برای خروج از آن کمک می‌خواهد. «۲»

با این همه، آن چه نقل کردیم با آن چه که از سنت فعلی رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در

(۱) سوره مائده، آیه ۲.

(۲) جواهر الکلام، ج ۲، ص ۳۰۸.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۶۲

صلح حدیبیه مشهور است، تعارض پیدا می‌کند و دچار اشکال می‌گردد.

حضرت (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در پیمان صلحی که با کافران منعقد ساخت، به بازگرداندن هر مسلمانی که به ایشان پناهنده شود، ملتزم شده و عملا نیز ابو جندل پسر سهیل بن عمرو را به مشرکان بازگرداند.

این مطلب نه تنها از طرق متعدد و معتبر طبق معیارهای رایج در نقل حدیث نقل شده است «۱»، که حتی در کتاب‌های مورخان و سیره نویسان نیز وارد و شایع شده و محدثان و فقیهان آن را به دیده قبول نگریسته و آن را پذیرفته‌اند.

بنا بر این ادعای اطمینان به صحت آن بعید نیست.

لذا چاره‌ای جز پذیرش جواز فی الجمله آن باقی نمی‌ماند و دیگر نمی‌توان به استناد دلیل اعتباری- که اندکی پیشتر نقلش کردیم

آن را به طور مطلق حرام دانست.

با این حال، سنت فعلی پیامبر اکرم (صلی اللّه علیه و آله و سلم) مانند دیگر ادله غیر لفظی، دلالتی بر جواز بازگرداندن به طور مطلق ندارد، تا آنجا که به استناد آن بازگرداندن مرد مسلمان ناتوانی را که دشمن می‌تواند مقهورش سازد و از دینش بازدارد، جایز دانست.

زیرا رفتار حضرت (صلی اللّه علیه و آله و سلم) به صورت خاص و در شرایط خاصی شکل گرفت و تنها گویای آن است که چنین رفتاری تحت چنان شرایطی و با آن شکل خاص جایز است و نمی‌توان از آن جواز مطلق چنین رفتاری را در هر شرایط و به هر شکلی استنباط کرد.

و از این همین جا اشکال نظر ابن قدامه حنبلی در کتاب مغنی آشکار می‌شود که از رفتار حضرت، اطلاق را فهمیده و بدان حکم کرده است.

او پس از نقل دیدگاه

---

(۱) پس از این بحث، روایات متعددی در این مورد در کتاب کافی و تفسیر قمی یافتیم که آن‌ها را خواهیم آورد.

شافعی مبنی بر تفصیل در مسأله و مجاز دانستن بازگرداندن مرد مسلمانی که در میان مشرکان خویشان و خاندانی دارد که از او حمایت کنند و حکم به حرمت بازگرداندن مسلمانی که از چنین موقعیتی برخوردار نیست، این تفصیل را رد می‌کند و بازگرداندن را مطلقا جایز می‌داند و می‌گوید: «و لنا أن النبی (صلی اللّه علیه و آله و سلم) شرط ذلک فی صلح الحدیبیهٔ و وفی لهم فرد أبا جندل و أبا بصیر و لم یخص بالشرط ذا العشیرهٔ» یعنی حجت ما، عمل پیامبر (صلی اللّه علیه و آله و سلم) است که آن را در صلح حدیبیه شرط کرد و بدان وفا نمود و ابو جندل و ابو بصیر را بازگرداند و شرط را مختص به افراد دارای عشیره نکرد. «۱»

البته می‌توان تقریر دیگری از سخن ابن قدامه ارائه کرد که هم از آن اطلاق حکم سنت فعلی پیامبر (صلی اللّه علیه و آله و سلم) استفاده شود و هم این اشکال نشود که آن دو مرد پناهنده یعنی ابو جندل و ابو بصیر، دارای خاندان و خویشان بودند و شاید شرط حضرت، مختص به کسانی چون آنان بود.

آن تقریر این است که پیامبر در عهدنامه خود با مشرکان به طور مطلق شرط کرد که هر کس بدو پناهنده شود بازش گرداند و آن را مقید به افراد دارای خاندان و شوکت نکرد و می‌دانیم که ایشان قصد داشتند به عهد خود وفا کنند و به همین دلیل آن پناهندگان را بازگرداند.

پس، از این نکته درمی‌یابیم که مدلول اطلاق لفظی در کلام آن حضرت (صلی اللّه علیه و آله و سلم)، مراد جدی ایشان بوده است و همین برای اثبات جواز بازگرداندن به طور مطلق، کافی است.

ناگفته نماند که بنا بر این تقریر، مبنای استدلال، اطلاق گفتار حضرت رسول (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در شرطی است که با کفار کردند، نه عمل مجملی که بعدها ایشان انجام دادند.

این تقریر با ظاهر کلام ابن قدامه نمی‌خواند.

علاوه بر این، اشکال اصلی بر

---

(۱) المغنی، ج ۱۰، ص ۵۲۴.

سخن ابن قدامه این است که مراد جدی حضرت (صلی اللّه علیه و آله و سلم) بر ما معلوم نیست، چه بسا ایشان با الهامی الهی و یا بر اثر وجود قرینه‌ای حالی و مقامی، می‌دانستند که تنها افراد دارای خاندان‌های نیرومند و حامی، از مشرکان به ایشان پناهنده می‌شوند و جز آنان کسی به سوی حضرت (صلی اللّه علیه و آله و سلم) نمی‌آید، لذا صرفا برای برطرف ساختن اشکال دشمن و بستن راه بهانه‌گیری و یا به دلیلی که نمی‌دانیم، به طور مطلق و بی قید این شرط را پذیرفتند.

بنا بر این ممکن است که مراد جدی، این سنخ پناهندگان بوده باشد، نه همه آنان و همین احتمال مانع است از استدلال به اطلاق سخن حضرت (صلی اللّه علیه و آله و سلم) به هنگام انعقاد پیمان.

پس حاصل اشکال بر ادعای ابن قدامه آن است که عدم تقیید در الفاظ پیمان دلیل بر مطلق بودن مراد نیست.

زیرا احتمال دارد که گوینده از عدم تحقق همه مصداق‌ها با خبر باشد و بداند که تنها پاره‌ای از آن‌ها محقق خواهد شد.

لذا از مطلق بودن شرط در صلح حدیبیه، نمی‌توان اطلاق مراد جدی حضرت را به دست آورد و مدعی شد که مقصود ایشان بازگرداندن همه افراد است.

از همه اینها گذشته، سخن حضرت (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در این مقام، دقیقاً و لفظ به لفظ در روایات نیامده است، تا بتوانیم به اطلاق آن متمسک شویم.

بلکه در این مورد همان گونه که در نقل اغلب حوادث تاریخی رایج است، اصل حادثه بیان شده است، نه آن چه بر زبان معصوم (علیه السلام) به هنگام گفتگو جاری شده.

با این حال شیخ طوسی در مبسوط «۱» نقل می‌کند که آیه شریفه «فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَی الْکُفّارِ» در مخالفت با شرایطی که پیامبر (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در صلح حدیبیه پذیرفته بودند

---

(۱) ج ۲، ص ۵۲.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۶۵

نازل شد.

ایشان پس از بیان بطلان شرط بازگرداندن بردگان و مانند آنان در عقد صلح می‌نویسد: «زیرا پیامبر (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در حدیبیه بر این اساس صلح کرد که هر مسلمان مهاجری را که به او بپیوندد، به مشرکان بازگرداند.

پس خداوند او را از این کار بازداشت و با این گفتار از آن نهی کرد «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا جاءَکُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ».. یعنی ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر گاه زنان مؤمنان هجرت‌کنان نزدتان آمدند.. در این صورت اگر ثابت شود که این آیه در مقام مخالفت با مضمون صلح حدیبیه نازل شده است، بعید نیست بتوان گفت که از مخالفت با بازگرداندن زنان دو نکته به دست می‌آید:

یکم: مقصود پیامبر اکرم (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در این پیمان بازگرداندن همه پیوستگان از جمله زنان بود، و گر نه مخالفتی که در آیه آمده است، لغو بود.

بنا بر این دیگر نمی‌توان احتمال داد که مقصود حضرت (صلی اللّه علیه و آله و سلم) بازگرداندن گروه خاصی از مردان یعنی افراد دارای خاندان و پشتیبان بود.

و چون ایشان در پی بازگرداندن زنان بود، بازگرداندن مردان مطلقا اگر چه دارای خاندان و عشیره‌ای نبودند به طریق اولی مد نظرشان قرار داشت.

دوم: این مخالفت، به منزله امضای دیگر مفاد قرارداد است.

البته نه از طریق دلالت مفهومی تا بتوان در اعتبارش خدشه کرد، بلکه از طریق دلالت اقتضا که گونه‌ای از دلالت‌های عقلی است. چون که اگر دیگر بندهای قرارداد هم مورد قبول نباشند، مخالفت با پاره‌ای از آن‌ها لغو خواهد بود.

این نکته جای تأمل دارد.

پس اگر صحت ادعای شیخ طوسی در بارهٔ شأن نزول آیه ممتحنه، ثابت شود، نتیجه‌اش آن خواهد بود که مقصود حضرت (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در مورد شرط بازگرداندن

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۶۶

مردان در صلح حدیبیه، کلی بود و همه مردان را چه دارای خاندان نیرومند و چه بی‌خاندان نیرومند، به یکسان در بر می گرفت و چون ایشان قطعا خواهان اجرای مفاد شرط بود، عملشان دلیل بر جواز بازگرداندن مردان خواهد بود.

از این رو ناگزیریم، به آن چه در بارهٔ این آیه وارد شده است، مراجعه کنیم، تا حقیقت مطلب آشکار گردد.

تا جایی که گشته‌ایم، هیچ روایت صحیحی به دست نیاورده‌ایم که نشان دهد آیه ممتحنه در مقام مخالفت و نهی نازل شده باشد.

تنها مرحوم طبرسی در مجمع البیان در این مورد حدیثی بی آن که سند متصلی داشته باشد، از ابن عباس نقل می کند.

حال آن که از آن در مجموعه‌های روایی ما هیچ نشانی نیست.

اما پاره‌ای از آن چه در باب واقعه صلح حدیبیه، نقل شده است، به صراحت این شرط را مختص مردان می‌داند.

بنا بر این جایی برای این ادعا که آیه ممتحنه در مقام ردع از بازگرداندن زنان نازل شده به جا نمی‌ماند.

پاره‌ای دیگر از این اخبار، ظاهر در اعم از زنان است.

اینک بنگریم به مهم‌ترین روایات در این باب:

الف در تفسیر قمی «۱» به نقل از پدرش از ابن ابی عمیر از ابن یسار از حضرت امام صادق (علیه السلام) چنین آمده است

«و قالوا ترد إلینا کل من جاءک من رجالنا و نرد إلیک کل من جاءنا من رجالک، فقال رسول الله (صلی اللّه علیه و آله و سلم): من جاءکم من رجالنا فلا حاجهٔ لنا فیه»

مشرکان به رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) گفتند: «هر یک از مردان ما را که به نزدت آمدند به ما باز می گردانی و نیز هر یک از مردانت را که نزدمان

(۱) ص ۶۳۱- ۶۳۳، ذیل آیه شریفه إِنَّا فَتَحْنا لَکَ فَتْحاً مُبِیناً.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۶۷

آمدند، به تو باز می گردانیم»، حضرت (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: «ما را نیازی به مردانی که از ما نزد شما می‌آیند نیست».

ب- در روضه کافی «۱» از علی بن ابراهیم از ابن ابی عمیر و دیگران از معاویهٔ بن عمار از امام صادق (علیه السلام) آمده است که

«و کان فی القضیهٔ أن من کان منا أتی إلیکم رددتموه إلینا.. و من جاء إلینا منکم لم نرده إلیکم»

یعنی از جمله شروط کفار در حدیبیه آن بود که هر کس از ما به سوی شما آمد، به ما بازش گردانید و هر کس از شما به سوی ما آمد، او را به شما باز نمی گردانیم.

ج- در بحار الأنوار «۲» به نقل از اعلام الوری از امام صادق (علیه السلام) آمده است که

«و من لحق محمدا و أصحابه من قریش، فإن محمدا یرده إلیهم و من رجع من أصحاب محمد إلی قریش بمکهٔ»..

یعنی هر کس از قریش به محمد و یارانش بپیوندد، محمد او را به آنان بازگرداند و هر کس از یاران محمد باز گردد و به قریش در مکه بپیوندد..

د- در صحیح بخاری «۳» به اسناد به عروهٔ بن زبیر نقل می‌کند که او از مروان بن حکم چنین شنید: «از جمله شروطی که سهیل بن عمرو تعیین کرد، آن بود که گفت: هر کس از ما به تو بپیوندد، گر چه بر دین تو باشد، باید به ما بازش گردانی و در اختیار ما بگذاریش.

و سهیل جز با این شرط حاضر به مصالحه با رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) نشد».

اینها، عمده اخباری است که در این باب از طریق شیعه و اهل سنت آمده

---

(۱) ص ۳۲۲- ۳۲۶.

(۲) ج ۲۰، ص ۳۶۱ و ۳۶۲.

(۳) چاپ سندی، ج ۳، ص ۴۵.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۶۸

است و همان طور که دیدیم، برخی مانند آن چه در تفسیر قمی آمده است به صراحت آن را مختص به مردان می‌داند و شاید پاره‌ای ظهور در مردان دارد مانند روایت اعلام الوری که در آن تعبیر «اصحاب» آمده است که چه بسا ظاهر در مردان نه زنان باشد.

پاره‌ای دیگر نیز مانند آن چه در کافی و صحیح بخاری آمده است در اعم از مردان به کار رفته است.

اینک این اخبار را بررسیم و بسنجیم.

حدیث منقول در اعلام الوری به جهت مسند نبودن، حجت نیست.

حدیث بخاری از آن بدتر و به عدم حجیت سزاوارتر است.

زیرا در سند آن راویانی هستند که آنان را نمی‌شناسیم و آن را که می‌شناسیم یعنی مروان بن حکم، به فسق و عدم وثوق شهره است.

تنها دو حدیث منقول در تفسیر قمی و روضه کافی به جای می‌مانند، این دو حدیث ظاهرا مستقل هستند، گر چه صاحب کافی نیز حدیث خود را از «قمی از پدرش از ابن ابی عمیر» نقل می‌کند، لیکن وجود کلمه «و غیره» در سند کافی و تفاوت راوی بلا واسطه و مستقیم در این دو حدیث (که در کافی معاویهٔ بن عمار است و در تفسیر قمی ابن یسار) و تفاوت آشکار در متن دو حدیث- خواه در محل شاهد و خواه جز آن این گمان را پدید می‌آورد که دو حدیث مستقل هستند، نه یک حدیث.

وانگهی، ابن یساری که در سند قمی آمده، ناشناخته است.

این احتمال نیز که مقصود از او، سعید بن یسار از راویان طبقه پنجم باشد، گر چه از جهت طبقه محال نیست و حتی این احتمال نیز محال نیست که مقصود، فضیل بن یسار از طبقه چهارم باشد و ابن ابی عمیر از او با واسطه، حدیث روایت بکند و هم چنان سندش به دلیل جایگاه مرسلات ابن ابی عمیر معتبر باشد، با این حال پذیرفتنی نمی‌نماید و این دو احتمال با اندک تأملی طرد می‌شوند.

چون که در هیچ یک از روایات بسیاری که این

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۶۹

راوی جلیل القدر نقل کرده است، حتی یک حدیث را از این دو ابن یسار نیاورده است و افزون بر آن، به فرض که ابن ابی عمیر از کسی به واسطه حدیث نقل کند و از او نامی نبرد، لا اقل باید به گونه‌ای به این مسأله اشاره کند و لو آن که بگوید: «عن رجل» و بدین ترتیب نشان دهد که نقل او با واسطه بوده است.

حال آن که در سند حدیث چنین اشاره مجملی نیز وجود ندارد و از ظاهر حدیث خلاف آن استفاده می‌شود و از این که نقل با

واسطه باشد، تن می‌زند.

با توجه به این نکات، ناگزیر کلمه‌ای حذف و یا تصحیف و در نقل و ثبت، بد منتقل شده است و می‌توان احتمال داد که راوی «ابن عمار» بوده است نه ابن یسار.

در تعلیقات بحار الأنوار نیز آمده است که در پاره‌ای نسخه‌های تفسیر قمی، به جای ابن یسار، ابن عمار نوشته شده است.

پس بنا بر آن که ابن عمار، همان معاویهٔ بن عمار باشد، سند آن کاملا همانند سند روضه کافی خواهد بود.

در آن صورت بعید می‌نماید که در بارهٔ یک واقعه، دو حدیث با مضامین و الفاظ گوناگون از یک امام صادر و از طریق یک راوی، نقل و به وسیله راویان یکسانی منتقل شده باشد.

مگر آن که بگوییم مقصود از ابن عمار، اسحاق بن عمار است.

احتمال دیگر و قوی‌تر- آن که، نام درست این راوی «ابن سنان» باشد یعنی عبد اللّٰه بن سنان که ابن ابی عمیر نیز از او بسیار روایت می‌کند. وجود نام «ابن سنان» به جای ابن یسار در تفسیر برهان و نور الثقلین، که هر دو، حدیث خود را از تفسیر قمی نقل کرده‌اند، این احتمال را تایید می‌کند و چون این دو معاصر یکدیگر بوده و به فاصله چند سال از پی یکدیگر درگذشته‌اند و احتمال می‌رود که از کتاب یکدیگر بی‌خبر بوده باشند، می‌توان احتمال داد که در نسخه‌های تفسیر قمی، همان ابن سنان که اینان نقل کرده‌اند، ثبت شده و رایج بوده باشد.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۷۰

احتمال سوم آن که، تعبیر درست «ابن اخی ابن یسار» همان گونه که در پاره‌ای دیگر از روایات آمده باشد و مقصود از او حسن یا حسین برادر زاده سعید بن یسار است.

سخن کوتاه، حاصل همه این احتمالات ضعف این روایت است.

زیرا امر دائر است میان راوی ثقه و غیر ثقه و از این دو صورت خارج نیست.

لیکن اگر از آخرین احتمال- که بسیار ضعیف است بگذریم، امر دائر میان دو راوی ثقه خواهد بود یعنی عبد اللّٰه بن سنان و اسحاق بن عمار و این مورد، مشمول جمع دلالی خواهد گشت و چون هر دو حدیث در مقام گزارش واقعه‌ای هستند، نه انشای حکمی، آن چه در مورد دو دلیل مثبت در مقام انشای حکم گفته شده است، شامل این دو نمی‌شود و چون تعارضی که موجب تقیید دلیل مطلق به وسیله دلیل مقید گردد، در میانشان نیست، به مضمون هر دو حکم می‌شود.

زیرا وحدت واقعه، گویای وحدت مقصود از این دو دلیل است.

لذا چاره‌ای نیست جز حمل یکی از آن دو بر دیگری و چون اختصاص شرط، به مردان در دلیل اخص، ظهورش گویاتر از شمول این شرط برای زنان در دلیل اعم است، همان طور که همواره مقتضای جمع عرفی چنین است، این یک بر آن حمل و به اختصاص شرط به مردان حکم می‌شود.

از همه اینها گذشته، سخن شیخ طوسی در مبسوط در مورد آیه ممتحنه و پیروی علامه از این سخن در منتهی و ادعای ایشان که این آیه در مقام بازداشتن رسول خدا (صلی اللّٰه علیه و آله و سلم) از اجرای مفاد شرطی که کفار تعیین کرده بودند نازل گشت، از آن اطلاق مراد حضرت استفاده می‌شود، مستند به دلیل معتبری نیست.

بنا بر این اختلاف این دو حدیث تأثیری ندارد، زیرا در هر دو حدیث عموم لفظی آن‌ها شامل مطلق رجال می‌شود و از این جهت تفاوتی با هم ندارند.

پیشتر نیز به هنگام اشکال بر سخن ابن قدامه، دیدیم که این اطلاق و شمول لفظی، گویای آن نیست که مراد

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۷۱

حضرت (صلی اللّه علیه و آله و سلم) مطلق رجال بوده است.

حاصل آن چه در این باب گفتیم اثبات این اصل بود که واجب است از آن کس که کافران خواهان بازگرداندنش هستند، دفاع شود و این قاعده و اصل در مسأله است.

سنت فعلی پیامبر اکرم (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در صلح حدیبیه، نیز تنها استثنایی بر این قاعده به شمار می‌رود.

لذا باید به هنگام استفاده از آن به مورد قطعی و قدر متیقن از آن بسنده کرد.

لیکن ظاهرا تعمیم این وجوب و اثبات آن بر هر کسی جز حاکم اسلامی، سخت دشوار است، گر چه رجحان این کار از نظر شرعی، تردید ناپذیر است.

اما شایسته است که بدین نکته یقین حاصل کنیم که این کار از وظایف حاکم و ولی امر مسلمین است.

وظیفه حکومت اسلامی و هیئت حاکمه مسلمین است که از یکایک مسلمانان حمایت و دفاع کند.

کوشش برای نگه داشتن مسلمانان در سرزمین‌های اسلامی و ممانعت از مقهور و منتقل شدنشان به سرزمین کفر، از جمله مسائل اساسی آحاد مسلمین است که مسئولیت آن به عهده دولت اسلامی است.

ادله‌ای که گویای معنای ولایت و حکومت اسلامی و حقوق متقابل میان فرمانروا و مردم در اسلام است، گواه این مطلب است و ارتکاز دینی مسلمانان آن را تصدیق می کند.

بنا بر این، اصل آن است که بازگرداندن مردانی که به اردوگاه اسلام پناهنده شدند، حرام باشد، اما به مقتضای سنت نبوی منقول از آن حضرت (صلی اللّه علیه و آله و سلم) در صلح حدیبیه، موردی را از این اصل استثنا می‌کنیم و این مورد استثنا شده بر طبق مناسبت میان حکم و موضوع تنها شامل کسی خواهد بود که بتواند از جان و دین خود دفاع کند و مقهور کافران نشود به این صورت که خاندانی داشته باشد که از او در برابر کافران دفاع کنند و مانند آن. تنها در چنین حالتی بازگرداندنش جایز است آن هم به این معنا که اجازه دهیم کافران بازش گردانند و بازگرداندن جز او جایز نیست.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۷۲

مشهور فقها نیز چنین فتوا داده‌اند و حتی ادعا شده است که در این مسأله هیچ اختلافی نیست، گر چه ندیده‌ایم کسی تفصیل آن را ذکر کند و جنبه‌های مختلف آن را بکاود و بنماید.

وانگهی، هر چه در بارهٔ دختران نابالغ و زنان مجنون گفتیم، بی کم و کاست در بارهٔ پسران نابالغ و مردان مجنون نیز جاری است و حکم این دو سنخ در زن و مرد، یکسان است.

حال که حکم بازگرداندن زنان و مردان مسلمان، به کافران روشن گشت، حکم گنجاندن چنین شرطی در پیمان صلح نیز مشخص می‌شود.

پیشتر گفتیم که گنجاندن هر شرط مجازی در پیمان صلح، جایز و آن شرط نافذ است، بر خلاف شرط غیر مجاز که نه جایز است و نه نافذ.

بنا بر این اگر در پیمان صلح، شرط بازگرداندن زنان، یا مردان مستضعف را بگنجانند و یا شرط را به گونه‌ای مطلق در نظر بگیرند که مطلق مردان را فرا بگیرد و یا شرط کنند که هر مسلمانی را که به آنان پیوست، به کافران بازگردانند، بی‌شک چنین شرطی باطل و فاسد و غیر نافذ است.

تا این جا قطعی و تردید ناپذیر است.

اما سخن در این است که گنجاندن چنین شرطی و یا هر شرط مخالف کتاب خدا و دیگر شرطهای فاسد در پیمان صلح، آیا به فساد و بطلان اصل پیمان نیز منجر می‌شود؟ یا آن که تنها شرط، باطل است و پیمان هدنه هم چنان صحیح است؟ چه بسا ممکن است در

آغاز تصور شود که آن چه فقها در باب عقد بیع و نکاح گفته‌اند، در مورد پیمان هدنه نیز جاری است یعنی همان گونه که گنجاندن شرط فاسد، در آن‌ها به صحت عقد لطمه نمی‌زند و تنها خود شرط، باطل و فاسد است.

در عقد هدنه نیز همین گونه است و فساد شرط موجب فساد عقد نمی‌شود.

لیکن

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۷۳

فتوای بسیاری از فقها که در میانشان قائلان به عدم فساد عقد بر اثر فساد شرط در عقد بیع نیز هستند صریحا بر خلاف چنین پنداری است و معتقدند که پیمان هدنه بر اثر شرط فاسد و باطل، باطل می‌شود.

شیخ طوسی در مبسوط «۱» می‌فرماید: «و إن شرط رد من لا عشیرة له کان الصلح فاسدا، لأنه صلح علی ما لا یجوز فإن أطلق رد الرجال و لم یفصل کان الصلح فاسدا یعنی اگر شرط کند کسی را که خاندانی ندارد، بازگرداند، پیمان صلح فاسد خواهد بود.

زیرا این صلح بر آن چه جایز نیست منعقد شده است.

پس اگر شرط بازگرداندن مردان را به طور مطلق بیاورد و آن را تفصیل ندهد، پیمان صلح باطل خواهد بود».

علامه حلی در منتهی «۲» می‌فرماید: «و فاسد الشرط یبطل العقد مثل أن یشترط رد النساء.. فهذه الشروط کلها فاسدة تفسد عقد الهدنة یعنی شرط فاسد، عقد را باطل می کند مانند آن که شرط کند زنان را بازگرداند.. پس همه این شرطها فاسد هستند و پیمان صلح را باطل می کنند».

ایشان هم چنین در تذکره «۳» می‌فرماید: «لو صالحناهم علی رد من جاء من النساء مسلمة، کان الصلح باطلا- یعنی اگر با آنان مصالحه کنیم بر این که زنان مسلمان پناهنده را بازگردانیم، صلح باطل خواهد بود».

هم چنین در قواعد «۴» می‌فرماید: «لو شرط إعادة الرجال مطلقا بطل الصلح یعنی اگر بازگرداندن مردان را به طور مطلق

---

(۱) ج ۲، ص ۵۵.

(۲) ج ۲، ص ۹۷۵، پایان صفحه.

(۳) ج ۲، س ۴۴۸.

(۴) جامع المقاصد، ج ۳، ص ۴۷۸.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۷۴

شرط کند، صلح باطل خواهد بود».

محقق کرکی در ذیل همین عبارت قواعد، دو احتمال در بارهٔ قید «مطلقا» در گفتار علامه ذکر می کند که نخستین آن چنین است: مقصود آن است که شرط، مقید به اطلاق باشد که مقتضی بازگرداندن همگان است و سپس می‌فرماید: «و لا ریب فی البطلان فی الأول، لأنه صریح فی تناول من لا تجوز إعادته یعنی شکی نیست که احتمال نخست، موجب بطلان پیمان صلح می‌شود.

زیرا که چنین شرطی صریحا شامل بازگرداندن کسانی می‌شود که بازگرداندنشان جایز نیست» «۱».

شهید ثانی در مسالک «۲» ذیل این عبارت شرایع: «و لو شرط فی الهدنة إعادة الرجال مطلقا، قیل یبطل الصلح» با اشاره به همان دو احتمالی که در مورد قید اطلاق در عبارت محقق آمده، می‌نویسد: «و لو أرید بالإطلاق، اشتراط إعادة من یؤمن افتتانه و من لا یؤمن، مصرحا بذلک، کان الشرط فاسدا قطعا، یتبعه فساد الصلح علی الأقوی یعنی اگر مقصود از قید اطلاق، گنجاندن شرط بازگرداندن کسانی باشد که از فریب خوردنشان ایمن هستیم و کسانی که از فریب خوردنشان ایمنی نیست و به این نکته تصریح شود، قطعاً شرط فاسد خواهد بود و اقوی آن است که بطلان پیمان صلح را در پی خواهد داشت».

سپس به تردیدی که در عبارت شرایع است، اشاره کرده، می‌فرماید: «و یمکن أن یکون نسبهٔ البطلان إلی القیل، بناء علی التردد فی فساد العقد المشتمل علی شرط فاسد یعنی امکان دارد نسبت بطلان به صورت «قیل» بنا بر تردید در فساد عقد مشتمل بر شرط فاسد باشد».

---

(۱) همان.

(۲) ذیل عبارت مذکور در متن.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۷۵

صاحب جواهر نیز می‌فرماید «۱»: «فلو وقع الصلح من بعض نواب الإمام (علیه السلام) علی ذلک، کان باطلا.

بل الظاهر بطلان العقد من أصله لا خصوص الشرط، لکون التراضی قد وقع علیه یعنی اگر پیمان صلح از سوی یکی از نایبان امام (علیه السلام) بر شرط فاسدی منعقد شود، آن شرط باطل خواهد بود، بلکه ظاهراً اصل پیمان نه تنها شرط باطل خواهد بود، زیرا این توافق بر اساس آن شرط حاصل شده است».

ایشان در جای دیگری می‌فرماید: «نعم الظاهر، فساد عقد الهدنهٔ باشتماله، علی ما لا یجوز لنا فعله شرعا، کرد النساء المسلمات یعنی البته، ظاهرا پیمان هدنه فاسد خواهد بود، به سبب در بر داشتن شرطی که اجرای آن شرعا برای ما جایز نیست مانند بازگرداندن زنان مسلمان».

همه این عبارات به بطلان پیمان هدنه‌ای که در آن شرط فاسدی گنجانده شده است، تصریح می‌کند، با آن که پاره‌ای از صاحبان این فتواها، خود در باب عقد بیع، شرط فاسد را موجب فساد اصل عقد نمی‌دانند مانند صاحب جواهر و شیخ طوسی، بنا بر آن چه در جواهر از ایشان نقل می‌کند. «۲»

البته نظر مختار علامه حلی، محقق ثانی و شهید ثانی رحمهم اللّه در این جا، منطبق با نظرشان در باب بیع است. هم چنین ظاهر سخن یکی از فقهای بزرگ معاصر و صریح سخن یکی دیگر از معاصرین، طبق فتوایشان در عقد بیع، آن است که عقد صلح نیز بر اثر شرط فاسد، باطل نمی‌شود.

نخستین فقیه در کتاب خود منهاج الصالحین «۳» می‌فرماید:

---

(۱) ج ۲۱، ص ۳۰۱.

(۲) در باره تفصیل این نسبت، ر. ک. به جواهر الکلام، ج ۳۳، ص ۲۱۱.

(۳). ص ۴۰۱

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۷۶

«و لا یجوز اشتراط أمر غیر سائغ، کإرجاع النساء المسلمات إلی دار الکفر و ما شابه ذلک یعنی جایز نیست گنجاندن شرط غیر جایز مانند بازگرداندن زنان مسلمان به دار الکفر و مانند آن».

و اندکی بعد «۱» در ادامه بحث می‌فرماید: «و أما إذا اشترط ذلک (أی رد الرجال) فحینئذ إن کانوا متمکنین.. و إلا فالشرط باطل یعنی لیکن اگر شرط کنند که مردان را بازگردانند، پس اگر آنان توانا باشند.. و گر نه شرط باطل است».

همان طور که آشکار است اشاره نکردن به بطلان صلحی که بر اساس این شرط منعقد شده است، در این نکته ظهور دارد که ایشان، به عدم بطلان چنین عقدی معتقد و جازم است.

دومین فقیه نیز به صراحت در کتاب خویش مهذب الأحکام «۲»، ذیل این گفته متن که «و لو شرط ما لا یجوز فعله یلغو الشرط یعنی

اگر شرطی کند که انجام دادنش جایز نیست، شرط لغو می‌شود» می‌فرماید: «لبطلان کل شرط مخالف للکتاب و السنهٔ و لکن لا یوجب ذلک بطلان العقد کما ثبت فی محله یعنی به سبب بطلان هر شرطی که مخالف کتاب خدا و سنت باشد.

لیکن همان گونه که در جای خود ثابت شده است بطلان شرط، موجب بطلان عقد نمی‌شود».

اینک پس از بیان سخنان فقها رحمهم اللّه در این باب، لازم است نخست نگاهی گذرا به اصل مسأله تأثیر شرط فاسد در فساد عقدی که در بر دارنده چنین شرطی است بیفکنیم و ببینیم مقتضای دلیل در این مورد چیست، سپس تحقیق خود را در این باره بیان کنیم و به بررسی این مسأله بپردازیم که آیا میان عقد صلح و دیگر عقود تفاوتی

---

(۱) همان، ص ۴۰۳.

(۲) ج ۱۵، ص ۱۱۸.

وجود دارد که موجب شود در عقد هدنه با فساد شرط، ملتزم به فساد عقد شویم ولی در عقد بیع و غیره با فساد شرط، ملتزم به فساد عقد نشویم؟ برای اثبات صحت عقد در عین فساد شرط، عمدتاً به دلایل زیر استناد می‌شود:

یک- عموم ادله عقود و ادله همین عقد صلح که مورد بحث است مانند آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» به پیمان‌ها وفا کنید «۱» و کریمه «أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ» خداوند بیع را حلال کرده است. «۲»

و آیه «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَ تَوَکَّلْ عَلَی اللّهِ» پس اگر به صلح تن دادند، تو نیز بدان تن در ده و بر خدا توکل کن.

این ادله، با اطلاق یا عموم خود، بر نفوذ و تمامیت و قابل اجرا بودن هر عقدی و هر بیعی دلالت دارند و دلیلی که آن‌ها را تقیید کند و یا تخصیص دهد، وجود ندارد، به استثنای عقودی که متضمن شرط فاسدی باشند.

دلایل باطل بودن شرط مخالف کتاب و دیگر شرطهای فاسد نیز بر بیش از فساد خود آن شرطها دلالتی ندارد و در آن‌ها هیچ نشانی از حکومت بر امثال عمومات مذکور نیست.

دو- در روایات رسیده در بارهٔ بیع و نکاح که صراحت یا ظهور در صحت عقدی دارند که متضمن شرط فاسد باشد.

پاره‌ای از این روایات عبارتند از:

الف: شیخ صدوق «۳» به اسناد خود از حلبی از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که

«بریره کنیزکی بود شوهر دار، عایشه او را خرید و آزاد کرد، آن‌گاه رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) او

---

(۱) سوره مائده، آیه ۱.

(۲). سوره بقره، آیه ۲۷۵

(۳). وسائل الشیعه، کتاب العتق باب ۳۷، حدیث ۲

را مخیر ساخت تا اگر خواست نزد شوهرش بماند و اگر خواست از او جدا شود، صاحبان آن زن که او را به عایشه فروختند، شرط کرده بودند که هم چنان «ولاء» او را داشته باشند، لیکن حضرت رسول (صلی اللّه علیه و آله و سلم) فرمود: ولاء، حق کسی است که آزاد می‌کند».

طریق نقل حدیث صدوق از عبید اللّه بن علی حلبی، صحیح است.

ب: حدیث صحیحی است که عیص بن قاسم از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که ایشان فرمود:

«عایشه به رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) گفت: صاحبان بریره داشتن «ولاء» او را شرط کرده‌اند، رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) پاسخ داد: ولاء از آن کسی است که آزاد می کند»

«۱». دلالت این حدیث مبنی بر آن است که این شرط ضمن عقد بیع بریره به عایشه گنجانده شده بود و حضرت رسول (صلی اللّه علیه و آله و سلم) اصل عقد بیع و آزاد کردن را امضا فرمود و شرط را رد کرد.

ج: وشاء از امام رضا (علیه السلام) نقل می کند که شنیدم ایشان می‌فرمود:

«لو أن رجلا تزوج المرأة و جعل مهرها عشرین ألفا و جعل لأبیها عشرة آلاف، کان المهر جائزا و الذی جعله لأبیها فاسدا»

اگر مردی با زنی ازدواج کند و مهرش را بیست هزار [درهم] قرار دهد و برای پدر آن زن نیز ده هزار [درهم] تعیین کند، آن مهر جایز و آن چه برای پدرش تعیین کرده است، فاسد خواهد بود. «۲»

صاحب وسائل، این حدیث را از کلینی به دو سند نقل کرده است.

یکی از

---

(۱) همان، حدیث ۱.

(۲) وسائل الشیعه، باب ۹ از ابواب مهور، حدیث ۱.

آن‌ها از طریق حسین بن محمد اشعری است که از مشایخ کلینی و ثقه است و در آن معلی بن محمد است که توثیق خاصی در باره‌اش نرسیده است و حتی نجاشی به او نسبت اضطرار داده است و در نتیجه این سند ضعیف است.

اما سند دوم از طریق محمد بن یحیی العطار از احمد بن محمد است، که صحیح است.

دلالت حدیث بر فساد شرط پرداخت وجه به پدر زن و در عین حال حکم به صحت عقد نکاح، روشن و رساست.

د: محمد بن قیس از امام باقر (علیه السلام) روایت می کند که از حضرت حکم مسأله‌ای را پرسیدند، به این شرح که مردی با زنی ازدواج می کند، با این شرط که اگر تا مدت معینی مهرش را به او بدهد، آن زن همسرش باشد و اگر تا آن مدت مهرش را نپردازد، هیچ حقی بر او نداشته باشد و این شرط را هنگام عقد نکاح می گنجانند، حضرت (صلی اللّه علیه و آله و سلم) چنین حکم کرد که زن از آن شوهرش است و آن شرط را باطل دانست. «۱»

این حدیث از کافی و تهذیب نقل شده است.

سند کلینی با نقل عده‌ای از سهل بن زیاد، آغاز و به محمد بن قیس منتهی می‌شود.

ظاهرا مقصود از این محمد بن قیس به قرینه عبارت «فقضی للرجل».. یکی از این دو تن است: محمد بن قیس ابو نصر اسدی یا محمد بن قیس بجلی.

هر دو نیز ثقه هستند و نجاشی از هر یک از آنان در مورد قضایای امیر مؤمنان (علیه السلام) کتابی نام می‌برد.

از قرینه نقل روایت عاصم بن حمید که ثقه است، از محمد بن قیس، این گمان تقویت می‌شود که مقصود همین ابن قیس دومی است.

لذا اشتراک محمد بن قیس میان چند تن که برخی مجهول یا

---

(۱) همان، باب ۱۰، حدیث ۲.

ضعیف هستند، از این جهت به سند حدیث لطمه نمی‌زند.

اما گر چه سهل بن زیاد را بیشتر پیشوایان رجال جرح و تضعیف کرده‌اند، با این حال یکی از اعاظم و از مدققان روزگار ما در کتاب خود قاموس الرجال روایت‌های سهل را در کتاب کافی روایات معتبری دانسته است که کلینی آن‌ها را برای کتاب خود برگزیده است و این نکته، منافاتی ندارد با نظر اکثر علمای رجال که سهل را جرح و تضعیف کرده‌اند.

بر این اساس، این روایت معتبر است.

طریق شیخ نیز در تهذیب به اسناد او از محمد بن علی بن محبوب (که اسناد صحیحی است) از احمد بن محمد از ابن ابی نجران از عاصم بن حمید است.

لذا سند این حدیث صحیح است.

دلالتش نیز بر صحت عقدی که متضمن شرط فاسد است، آشکار و روشن است.

ه: روایت معتبر دیگری از محمد بن قیس از امام باقر (علیه السلام) که در مورد مسأله مردی که با زنی ازدواج کرده و آن زن برای شوهرش مهر تعیین کرده و با او شرط کرده بود که حق نزدیکی و طلاق با او باشد، چنین فرمود:

«خالفت السنهٔ و ولیت حقا لیست بأهله فقضی أن علیه الصداق و بیده الجماع و الطلاق، و ذلک السنهٔ»

یعنی آن زن با سنت مخالفت کرده و حقی را به خود اختصاص داده که اهلیت آن را ندارد، آن‌گاه حکم کرد که مهر بر عهده شوهر و حق نزدیکی و طلاق با او باشد و این است سنت. «۱»

دلالت این حدیث نیز مانند احادیث پیشین خوب است.

و: سومین حدیث صحیح محمد بن قیس از امام باقر (علیه السلام) که ایشان در بارهٔ مردی که با زنی ازدواج کرده و با او شرط کرده بود که اگر بر او زن دیگری بیاورد و یا از خود دورش سازد و یا کنیزکی در خانه‌اش بیاورد، آن زن حق طلاق داشته باشد،

---

(۱) همان، باب ۲۹، حدیث ۱.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۸۱

قضاوت کرد و فرمود:

«شرط اللّه قبل شرطکم فإن شاء وفی لها بما اشترط و إن شاء أمسکها و اتخذ علیها و نکح علیها»

یعنی شرط خدا، مقدم بر شرط شما است، پس اگر آن مرد بخواهد می‌تواند به شرط خود وفا کند و اگر خواست می‌تواند او را نگه دارد و بر او زن دیگری بگیرد و یا کنیزکی بیاورد. «۱»

شیخ این حدیث را با اسنادش به علی بن محبوب و از او با سندی صحیح به محمد بن قیس روایت کرده است.

طریق شیخ به این محبوب نیز صحیح است.

ز: زرارهٔ بن اعین نقل می‌کند که «مردم در بصره نهانی ازدواج می‌کردند و مرد با زن خود شرط می‌کرد که تنها روزها نزدت می‌آیم، یا شرط می‌کرد که شب‌ها نزدت نمی‌آیم و نوبت همخوابگی معین برای تو قرار نمی‌دهم، من از آن هراسان بودم که مبادا چنین ازدواجی فاسد باشد، لذا از امام باقر (علیه السلام) در این مورد پرسیدم و ایشان فرمود:

«لا بأس به، إلا أنه ینبغی أن یکون مثل هذا الشرط بعد النکاح، و لو أنها قالت له بعد هذه الشروط قبل التزویج: «نعم»، ثم قالت بعد ما تزوجها: أنی لا أرضی إلا أن تقسم لی و تبیت عندی فلم یفعل کان آثما»

ایـن ازدواج اشکالی نـدارد، جز آن که سزاوار است چنین شرطهایی پس از عقد نکاح تعیین شود و اگر زن پیش از ازدواج این شرطها را بشنود و به پذیرد و بگوید: «آری» و پس از ازدواج بگوید که «راضی نمی‌شوم مگر آن که نوبت همخوابگی معین داشته

باشم و شب‌ها نزدم بمانی» و شوهر چنین نکند، گناه کار خواهد بود». «۲»

---

(۱) همان، باب ۳۸، حدیث ۱.

(۲) همان، باب ۳۹، حدیث ۲.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۸۲

سند این حدیث، در وسائل چنین است: شیخ به اسنادش از محمد بن احمد بن یحیی- که اسناد صحیحی است از محمد بن حسین- که همان ابن ابی الخطاب ثقه است از حسن بن علی- که ظاهرا همان ابن فضال ثقه است از علی بن ابراهیم از محمد اشعری روایت می کند.

مرحوم علامه مجلسی در شرح تهذیب در ذیل این سند می‌فرماید که «این تصحیف و خطایی است آشکار» و خود استظهار کرده است که سلسله سند چنین باشد: «از حسن بن علی از ابراهیم بن محمد اشعری و او کسی است که حسن بن فضال از او بسیار روایت می کند، همان گونه که در مشترکات کاظمی می‌بینیم از عبید بن زراره» «۱» بنا بر این به دلیل وجود ابن فضال این حدیث موثق خواهد بود.

روایات دیگری نیز در این مورد داریم که مضمون همه آن‌ها صحت عقدی است که در بر گیرنده شرط فاسد باشد.

گر چه این روایات غالبا به هنگام پرسش از عقد بیع یا نکاحی که دارای شرط فاسد است، صادر شده است، لیکن ادعای اختصاص آن‌ها به این دو مورد، خلاف مذاق اکثر روایاتی است که در این دو باب آمده است.

از این روایات چنین به دست می‌آید که پاسخ آن‌ها ناظر به خصوص مورد نیست، بلکه ناظر به امری کلی و بیان قاعده‌ای عام است مبنی بر آن که شرط فاسد، اساسا چون از اعتبار شرعی برخوردار نیست و بودنش با نبودنش یکسان است، نمی‌تواند در اصل عقد تأثیر بگذارد و آن را فاسد کند.

اشارات وارد در این روایات مانند گفتار امام در حدیث محمد بن قیس: «شرط خدا مقدم بر شرط شما است، پس اگر خواست وفا می‌کند و اگر خواست».. و هم چنین تعبیر: «شرطشان را تباه

---

(۱) ر. ک. به: ملاذ الأخیار، ج ۱۲، ص ۲۶۷. مرحوم آیت اللّه خویی نیز مانند همین مطلب را در معجم الرجال می‌فرماید و ظاهرا آن را از ایشان گرفته است.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۸۳

دانست»، بدان معناست که چنین شرطهایی به دلیل آن که مخالف شرط خداوند است، اساسا الزام آور و قابل اعتنا نیست.

در نتیجه عقدی که شامل چنین شرطهایی است، گویی از آن‌ها تهی است و این مطلب اختصاصی به عقد نکاح و بیع ندارد.

زیرا خصوصیتی در این دو عقد نیست، بلکه این مطلب عام است و شامل دیگر عقود نیز می‌شود.

و اللّه العالم.

با این حال، بر کلیت این اصل اشکالاتی وارد شده است که مرحوم صاحب جواهر در جواهر و مرحوم شیخ انصاری در کتاب متاجر از مکاسب خود آن‌ها را نقل کرده‌اند و ما حصل همه آن‌ها این است که فساد شرط موجب خلل در ارکان عقد می‌شود یا از جهت جهل نسبت به عوضین و یا از آن جهت که در فرض فساد شرط و بی‌اعتباری شرعی آن، وجود رضایت به عقد که از ارکان صحت عقد است برجا نمی‌ماند.

و چون فساد و بطلان عقد در صورت فقدان ارکان صحت آن که بر اثر فساد شرط حاصل شده است مفروغ عنه و بدیهی است، در

نتیجه باید گفت که فساد شرط مایه فساد عقد است.

بنا بر این ناگزیر باید تنها در مواردی که صریحا نص وجود دارد یعنی فقط در بیع و نکاح، به صحت عقدی که متضمن شرط فاسد است، حکم کرد.

لیکن فقهای محقق ما به این اشکالات پاسخ داده‌اند و ما در این جا پاره‌ای از آن‌ها را نقل می‌کنیم و آن چه را که خود پاسخ حق و دافع اصل اشکالات می‌دانیم، می‌آوریم.

شیخ انصاری به نقل از مبسوط، نخستین اشکال در بارهٔ جهل به عوضین را با این تقریر که «شرط، خود بخش از عوض است و با کنار گذاشتنش بر اثر بطلانش، عوض نیز مجهول خواهد شد» نقل می‌کند و به آن پاسخ‌های متعددی می‌دهد.

ظاهرا

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۸۴

این اشکال اساسا در عقد صلح، پیش نمی‌آید، زیرا در این جا عقد برای مبادله عوضین نیست به گونه‌ای که مانند بیع و اجاره و غیره چیزی عوض چیز دیگری قرار داده شود، بلکه موافقت میان طرفین بر یک چیز است و آن هم پایان دادن به جنگ است. به فرض که این نقطه مورد توافق را به دو جزء تجزیه کنیم که یکی از آن دو به عنوان عوض دیگری باشد، مثلا- ترک حمله از سوی یکی از طرفین، عوض ترک حمله از سوی طرف دیگر تلقی شود، باز در نظر گرفتن عدم جهل به عوضین مانند آن چه در بیع و نکاح گفته می‌شود امری غیر واقعی و موهوم است و ادعای پدید آمدن غرر بر اثر جهل به عوضین در این جا بر خلاف آن چه در بیع غالبا رخ می‌دهد بی‌معنی خواهد بود.

این سخن نیز بی‌معنی است که گفته شود در عقد صلح، شرط در برابر جزئی از آتش بس از سوی یکی از طرفین است و با حذف آن، عوضش نیز منتفی می‌شود و باقی مانده مجهول می‌گردد.

سخن کوتاه، این اشکال مطلقا ربطی به باب هدنه ندارد.

اگر گفته شود که تعیین مالی در برابر آتش بس، نادر نیست به این صورت که یکی از طرفین با دریافت مبلغی از طرف مقابل به برقراری آتش بس رضایت دهد.

بنا بر این اشکال مفروض در معاملات مالی مانند بیع و اجاره نیز بی کم و کاست، در این جا پیش می‌آید.

در پاسخ می‌گوییم مالی که در این فرض تعیین شده است، یکی از عوضین نیست که در این معامله میان آن و چیز دیگری مبادله صورت گرفته باشد، بلکه در حقیقت چیزی است که در برابر اصل معامله پرداخت می‌شود.

این چنین مبلغی مانند وجهی است که به کسی بدهند تا نسبت به اصل بیع یا اجاره در جایی که صاحب کالایی از معامله خودداری می‌کند رضایت دهد.

بنا بر این چنین وجهی در

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۸۵

مقابل اصل عقد هدنه قرار می‌گیرد، نه آن که یکی از ارکان معاوضه در عقد هدنه باشد.

چون که پیشتر روشن ساختیم که ماهیت عقد هدنه، معاوضه میان دو چیز نیست، بلکه موافقت طرفینی است برای تحقق امر مشترکی میان خودشان و هم‌سازی با وقوع آن است و بنا بر این شرطی که در چنین عقدی گنجانده می‌شود، در برابر جزئی از عوضین قرار نمی‌گیرد، تا ادعا شود که از دست رفتنش مایه جهل و غرر در عوضین می‌شود.

اما نسبت به اشکال پیدایش خلل در تراضی بر اثر تعذر یا فساد شرط، پاسخ‌های متعددی از این دست داده شده است: نخست: در جواهر «۱» آمده است که مدخلیت شرط در تراضی، موجب بطلان عقد، در صورت فساد شرط نیست، همان گونه که ثمن و مثمن

نیز در عقـد بیع مـدخلیت دارنـد اما فساد آن‌ها موجب بطلان عقد نمی‌شود، بلکه حد اکثر می‌توان گفت که چون فساد شـرط منشاء ضرر است، برای دفع این ضرر حکم به ثبوت خیار فسخ می‌شود که پذیرش آن نیز اشکالی ندارد.

اشـکال شده است که چگونه فساد شـرط تأثیری در عقد ندارد در حالی که تأثیر لازمه معنای شـرط است و شـرط خود نوعی تعلیق است.

صاحب جواهر از این اشـکال پاسخ می‌دهند که تعلیق، عقد را باطل می‌کند و اگر واقعا شـرط متضمن تعلیق باشد، معنایش آن است که اساسا در هیچ معامله‌ای گنجاندن شرط جایز نباشد، حال آن که چنین نیست.

حاصل جواب آن است که شرط به معنای تعلیق نیست و لذا فساد شرط به اصل عقد صدمه‌ای نمی‌زند و بر آن تأثیری ندارد.

---

(۱) ج ۲۳، ص ۲۱۳.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۸۶

دوم: در کتاب متاجر «۱» شـیخ انصاری پاسخی آمده است که حاصل آن این است: قیدهایی که در یکی از دو طرف عقد و در همه مطلوبـات عرفی گنجانـده می‌شود، چنـد گونه است، گـاهی قیـد از ارکان شـیء مطلوب استماننـد آن که مطلوب ما خریـد حیوان «نـاطق» باشـد نه «نـاهق»، یـا مطلوب شـارع غسـل با آب جهت پاکیزگی برای زیارت باشـد، که در این موارد نه حمار (حیوان ناهق) جای عبد (حیوان ناطق) را می‌گیرد و نه تیمم جای غسل را.

اما گاهی قیـد چنین نقشـی نـدارد و رکن مطلوب به شـمار نمی‌رود ماننـد آن که قید شود عبد «سالم» باشد و یا غسل با «آب فرات» صورت بگیرد.

عرف در این گونه موارد، مطلوب فاقد این قیود را نیز همان مطلوب می‌داند و بود و نبود این گونه قیود و اوصاف را در تغییر ماهیت مطلوب، مؤثر نمی‌داند.

ظاهرا شروطی که در معاملات گنجانده می‌شود، از سنخ دوم است نه اول.

بنا بر این تصرف ناشی از عقد پس از فساد شرط، تصرف فاقد رضایت طرفینی نخواهد بود.

البته، نهایتا حق فسخ ثابت و محفوظ است.

تفاوت بیان شـیخ انصاری با صاحب جواهر آن است که بیان شـیخ اساسا شـرط را در تحقق رضایت معاملاتی دخیل نمی‌دانـد، حال آن که صاحب جواهر آن را دخیل می‌داند، اما موجب فساد عقد نمی‌داند و فقط آن را موجب داشتن حق فسخ می‌شمارد.

لذا طبق مبنای شیخ انصاری، تصرف مترتب بر عقد، پس از کنار گذاشتن قیود نوع دوم- که شرط از جمله آن‌ها است تصرفی بدون تراضی نیست که شارع آن را تعبدا و قهرا بر طرفین عقد لازم کرده باشد، بلکه در این جا معاملی- که ملاک صحت معاملاتی است که متوقف بر رضایت است حاصل است اگر چه شرط فاسد و منتفی باشد.

---

(۱) مکاسب، ص ۲۸۸.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۸۷

یکی از بزرگان معاصر «۱» مـا در توجیه عـدم دخـالت فسـاد شـرط در انتفـای رضایت معاملی، بیانی دارد و حاصـلش آن است که رضایت معاملی، فقط بر التزام شخص پذیرنده شرط، به ایجاد شرط، معلق شده است، نه بر خود شرط و تحقق خارجی آن.

ایشـان می‌فرمایـد: «رضـایت معـاملی، به هنگـام انشـای عقـد، بر وجود شـرط در خـارج معلق نشـده است، و گر نه اصل معامله باطل خواهد بود.

زیرا چنین تعلیقی مبطل به شمار می‌رود، اگر چه فرضا به صحت تعلیق قائل باشیم، در این فرض به دلیل عدم تحقق معلق علیه، معامله باطل خواهد بود و در صورت انتفای معلق علیه، ناگزیر معلق نیز منتفی خواهد گشت بی آن که میان شرط صحیح و فاسد تفاوتی باشد، و لازمه آن بطلان همه عقود و ایقاعات در صورت گنجاندن شرط در آن‌ها است.. تا آنجا که می‌فرماید: چون هنگام معامله التزام به ایجاد شرط حاصل است و طرفین به وجودش واقفند، تعلیق بر چنین شرطی مبطل نخواهد بود و آشکار است که التزام به ایجاد شرط در این جا حاصل است، زیرا بنا بر فرض، شخص به آن شرط ملتزم شده و معامله تمام و محقق است.

اما این که این کار حرام است و شارع آن را امضا نکرده است، مطلب دیگری است و همان طور که پیدا است ربطی به حصول معلق علیه ندارد.

البته، چه بسا اگر فروشنده به حرام بودن چنین شرطی آگاه بود و یا می‌دانست که شارع مقدس آن را امضا نکرده است، دست به آن نمی‌زد و تنها بدان سبب دست به چنین اقدامی زده است که قاصرانه یا مقصرانه پنداشته است که شارع چنین شرط حرامی را امضا خواهد کرد.

لیکن این مسأله از باب تخلف دواعی است که مستلزم بطلان نیست.. دلیل این مطلب آن است که تخلف دواعی هیچ ربطی به رضایت معاملی ندارد.

پس رضایت وجود دارد زیرا

---

(۱) به نقل از مصباح الفقاهه، که تقریرات درسی ایشان است.

معلق علیه آن یعنی التزام، حاصل شده است و عموم «أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ» و دیگر عمومات شامل آن می گردد و دیگر وجهی برای قول به بطلان آن نمی‌ماند.

اینها ادله سه‌گانه‌ای بود که فقها برای اثبات این که تخلف شرط، موجب بطلان عقدی که بدان مشروط شده، نمی گردد آورده‌اند و اینک می‌پردازیم به بررسی هر یک از آن‌ها: در آن چه صاحب جواهر فرموده است، می‌توان مناقشه کرد و گفت: أولا: آن چه که به عنوان مدخلیت شرط در رضایت اگر مقصود از آن، رضایت معاملی باشد بدین معنا که طرفین نسبت به معاوضه موافقت دارند مسلم پنداشته شده است، قابل تردید است و ما همواره آن را نمی‌پذیریم، حال آن که همواره در آن چه مورد تراضی واقع شده شرط موجود است و این اعم از آن است که شرط در رضایت مدخلیت داشته باشد.

برای مثال آن که پیراهنی می‌خرد مشروط بر آن که پاکیزه و دارای تکمه‌های کافی باشد، درست است که رضایت معاملی به پیراهنی دارای این شرایط تعلق گرفته است، اما غالبا این شرایط در حصول رضایت نقشی ندارند.

بنا بر این وجود چیزی در مجموعه‌ای که مورد رضایت قرار می گیرد، همواره با مدخلیت داشتن آن در رضایت معاملی، ملازم نیست.

ثانیا: بعید نیست بگوییم که شرطی که در رضایت معاملی مدخلیت دارد- پیشتر گفتیم که فقط پاره‌ای شروط و نه همه آن‌ها چنین هستند اگر منتفی شد در انتفای اصل معامله تأثیر دارد، همان گونه که شیخ انصاری در مورد قیودی که رکن مطلوب به شمار می‌روند، چنین فرموده است.

برای مثال اگر شخصی در موسم حج خانه‌ای را در مکه بخرد و یا اجاره کند، مشروط بر آن که خالی از ساکن چه غاصب و چه غیر آن باشد و از قضا خانه ساکنی داشت، بی شک چنین شرطی از نظر عرف

رکن مطلوب و چه بسا اصل مطلوب است، چرا در چنین موردی حکم به بطلان اصل معامله نشود، بلکه حکم به صحت آن با حق فسخ برای مشتری یا مستاجر شود؟ نقض این فرض با عدم بطلان معامله‌ای که دچار تبعض صفقه باشد، روا نیست.

زیرا همین سخن در مورد تبعض صفقه نیز جاری است و در آن جا هنگامی سخن از حق فسخ است که جزء مفقود در معامله، رکن مطلوب نباشد و گر نه بعید نیست که در آنجا نیز حکم به بطلان شود.

البته تا جایی که سخنان فقها را کاویده‌ایم و در خاطرمان مانده است، این سخن خلاف مشهور است و تحقیق مطلب و بیان حق مسأله نیاز به کاوش و درنگ بیشتری دارد.

اما گفته شیخ انصاری در مورد قیودی که برای مطلوب ذکر می‌شود و تقسیم آن‌ها به رکن و غیر رکن، جدا متین و مقبول است و فهم عرف در مورد اوامر و انشاهای معاملاتی و غیره، گواه آن است.

لیکن ادعای ایشان مبنی بر آن که شرط مطلقا از قیود دخیل در مطلوب به شمار نمی‌رود، تأمل برانگیز و حتی قابل انکار است.

چرا که به ضرورت، شاهد مواردی هستیم که شرط مذکور در معامله، رکن مقصود است، بلکه گاهی همه مقصود و هدف نهایی معامله و مؤثر اصلی در تحقق رضایت معاملی، خود شرط است نه مشروط که مستقیما معامله بر آن منعقد شده است.

شکارچی را در نظر بگیرید که سلاح شکاری گران قیمتی دارد و راضی به فروش آن نیست، حال اگر در بیابانی نیاز به غذا پیدا کند و خود قادر به شکار نباشد، به ناچار راضی خواهد شد آن را به کسی که می‌تواند با آن شکار کند بفروشد، لیکن هنگام فروش، با خریدار شرط می‌کند که با آن سلاح شکار کند و بخشی از آن چه را شکار کرده، برای سد رمق در اختیار او بگذارد، در این جا نمی‌توان این شرط را خارج از مقصود و مطلوب دانست، بلکه در حقیقت انگیزه اصلی و مقصود نهایی

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۹۰

شکارچی از فروش سلاح خود، ایجاد همین شرط بوده نه به دست آوردن پول سلاح که چندان بدان نیازی نداشته است.

اگر این شرط را کنار بگذاریم، دیگر شکارچی در حال عادی حاضر به فروش سلاح محبوبش نمی‌شد.

حال فرض کنیم چنین شرطی حرام و اجرا نشدنی باشد، مانند آن که در منطقه حرم باشند، آیا می‌توان با ادعای این که این قید خارج از مطلوب است و فساد و بطلانش تأثیری در رضایت معاملی ندارد، اصل معامله را صحیح دانست و گفت که فساد شرط به مشروط سرایت نمی‌کند؟ مقتضای انصاف آن است که نمی‌توان چنین ادعایی کرد.

هم چنان که نمی‌توان مدعی شد که خوردن گوشت شکار در مثال فوق، صرفا داعی بر معامله بوده است، نه بیشتر و نمی‌توان به تأثیر داعی در نتیجه معاملات ملتزم شد و گفت که همان گونه که از مفاد مصباح الفقاهه به دست می‌آید تخلف از داعی موجب بطلان معامله است.

زیرا تفاوت آشکاری میان داعی در جایی که مسأله افزایش قیمت در کار است و داعی در مثال مذکور وجود دارد.

داعی در مثال مذکور، رکن معامله است، حال آن که در مورد نخست، داعی فقط جهت تعلیل معامله است و به عبارت دیگر در مثال نخست، شخص به امید داعی به معامله اقدام می‌کند و در مثال دوم تنها داعی مد نظرش است و بس.

حاصل سخن آن که، گاه شرط رکن در معامله است و نبودش، نبود مطلوب را در پی دارد و اجرا ناپذیری عرفی یا شرعی آن، موجب عدم تحقق مقصود از معامله می‌گردد.

حکم در این شق تابع موارد مختلف آن است، لذا اگر معامله بر کلی صورت گیرد و فروشنده، فردی از آن کلی را که فاقد شرط تعیین شده است، عرضه کند، در واقع کالای مورد معامله را عرضه نکرده و هم چنان مدیون است.

اگر معامله بر مورد معین صورت گرفته باشد به گمان آن که واجد شرط است و سپس روشن

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۹۱

شود که آن مورد واجد شرط نبوده، اصل معامله باطل است.

سایر فروع مترتب بر این مسأله نیز چنین است.

دلیل سوم ادعای یکی از بزرگان معاصر بود مبنی بر این که: فساد عقد بر اثر فساد شرط، ثبوتا مشکل است.

زیرا این به معنای آن است که عقد بر شرط معلق شده است، اگر تعلیق بر وجود خارجی شرط صورت گرفته باشد از اقسام تعلیق باطل کننده به شمار می‌رود حتی اگر شرط فی نفسه فاسد نباشد، چون تعلق بر امر غیر موجودی صورت گرفته است و اگر تعلیق بر التزام به شرط باشد در این صورت حتی اگر شرط فاسد هم باشد، باز عقد صحیح است.

این دلیل نیز از جهاتی قابل خدشه است:

نخست آن که برداشت ایشان از شرط و تفسیر آن به تعلیق بر التزام، دور از فهم عرف و مقاصد متعاملین است و فهم مردم از تفسیر ماهیت معاملات و شروطش، آن را تایید نمی‌کند.

بی گمان اگر یکی از طرفین معامله بداند که طرف دیگر موفق به برآوردن شرط خود نخواهد بود، رضای معاملی از طرف او حاصل نخواهد شد و به معامله اقدام نخواهد کرد گر چه آن طرف به هنگام عقد ملتزم شود که آن را ایجاد کند. بنا بر این التزام به ایجاد شرط از دیدگاه آن که شرط را پیشنهاد کرده است، فقط نشانه و وسیله‌ای است برای حصول شرط، پس داعی اصلی برای رضای معاملی همین حصول شرط است نه صرف التزام به شرط.

دوم آن که فرض ایشان در مورد شرط در معامله بنا بر تأثیر بطلان شرط بر بطلان مشروط بازگشتش به این نکته است که شرط، تعلیق عقد است و معلق علیه گاهی وجود خارجی شرط است و گاهی التزام و تعهد بدان.

این نکته اساسا باطل است بدین معنا که شرط اساسا تعلیق نیست، بلکه نوعی الزام و انشاء در معاملات و همانند اصل معامله است.

بدین ترتیب گاه شرط در حقیقت یکی از صفات شيء

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۹۲

مورد معامله است مانند آن که شرط شود که میوه، رسیده و پارچه، پشم بافت و خانه مورد معامله، خالی باشد.

بنا بر این اگر خریدار بگوید: «از تو هندوانه خریدم به شرط آن که رسیده باشد» به معنای آن است که بگوید: «از تو هندوانه رسیده‌ای خریدم».

گاه نیز شرط، امری خارج از مورد معامله است مانند آن که خریدار بگوید: «از تو این ستور را خریدم، به شرط آن که برایش پالانی بدوزی» در این جا دو چیز جداگانه که هر دو نیز مطلوب هستند، مشمول یک انشاء شده‌اند و صرف رابطه‌ای که از نظر انشاء کننده میان آن‌ها برقرار شده است، همواره موجب تعلیق رضایت یکی بر دیگری نمی‌شود و حکم به بطلان معامله در صورت نبودن یکی از آن دو، همان طور که شیخ انصاری می‌فرماید و ما سخنش را نقل کردیم متوقف بر آن است که آن مفقود، رکن در معامله باشد.

از همه آن چه گذشت این نتیجه به دست می‌آید که اشکال پیدایش خلل در تراضـی، بر قائلان به صحت عقد با وجود فساد شرط، در همه صور مسأله وارد نیست.

بلی این اشکال تنها در صورتی وارد است که تحقق شرط در اصل رضایت به معامله دخیل باشد و بی‌گمان در چنین صورتی بنا به مقتضای قاعده، باید در صورت فساد یا امتناع شرط، به فساد عقد ملتزم شد.

بنا بر این روایات پیش گفته که از آنها صحت عقد در صورت فساد شرط استفاده می‌شد یا باید بر موردی حمل شود که دخالت شرط در تحقق معامله به نحو تقیید (حیثیت تقییدیه) نباشد، یعنی شرط، رکن در مقصود نباشد، و یا آن که مضمون آن‌ها به موارد منصوص یعنی بیع و نکاح اختصاص داده شود و از آن دو به دیگر عقود تسری داده نشود.

از آن چه گفتیم روشن شد که نظر اکثر فقها بر اساس آن چه پیشتر از عبارات

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۹۳

ایشان نقل کردیم مبنی بر بطلان عقد هدنه بر اثر فساد شرطی که در آن اخذ شده است، قابل دفاع نیست و نمی‌توان دلیلی از کتاب، سنت و دیگر منابع ادله برای اثبات آن ارائه کرد، مگر آن که فرض کنیم که مقصودشان، جایی بوده باشد که شرط، مقوم اصل هدنه باشد مانند شرطهایی که در باب بیع و دیگر معاملات مقوم رضای معاملی هستند.

گر چه نظر برگزیده آنان در باب معاوضات، عدم بطلان معامله است حتی در صورت فساد این چنین شرطی.

بنا بر این نظر مختار آنان در مورد هدنه بر طبق قاعده، و در مورد بیع و دیگر معاملات، مستند به روایات خاص خواهد بود.

با این همه، برخی گفته‌اند: شرط در باب معاوضات با شرط در باب هدنه کاملا متفاوت است.

محقق عراقی بر این نظر است و حاصل سخن او آن است که شرط در باب معاوضات از باب تعدد مطلوب است، بر خلاف هدنه که در آن، شرط و مشروط یک چیز است.

چون در معاوضات، اصل عقد بر چیزی غیر از شرط واقع می‌شود و شرط، چیزی زاید بر اصل معامله است و به فرض که شرط حاصل نشود، اصل شیء مورد معامله هم چنان به قوت خود باقی است، اما در صلح چنین تفکیکی نمی‌توان قائل شد زیرا همه شروط صلح داخل در اصل موضوع مصالحه هستند و در این جا اگر شرط منتفی شد دیگر چیزی برجا نمی‌ماند تا عقد بر آن واقع شود، پس هر گاه شرط فاسد شد، اصل آن چه عقد بر آن واقع شد، نیز منتفی می‌شود.

در نتیجه تفاوتی که فقهای مشهور میان باب هدنه و باب معاوضات قائل شده و در باب هدنه بر خلاف باب معاوضات فساد شرط را موجب فساد عقد دانسته‌اند، بر طبق قاعده است.

در پاسخ این ادعا می‌گوییم: اولًا، در عقد صلح نیز هر گاه هدنه مراد باشد می‌توان به تعدد مطلوب قائل شد، زیرا موضوع صلح به این معنا عبارت است از

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۹۴

برقراری آرامش و برطرف شدن حالت جنگ و شرط هر گونه که باشد، امری خارج از این موضوع است.

بنا بر این از این جهت می‌توان صلح را چون دیگر معاوضات دانست.

ثانیا، به فرض که نظر ایشان را مبنی بر وحدت موضوع در صلح به پذیریم، این خصوصیت موجب فرق میان صلح و دیگر معاوضات نمی‌شود، زیرا بر فرض وحدت موضوع در عقد صلح، باز می‌توان گفت: فساد جزء موضوع، سبب فساد تمام عقد نمی‌شود بلکه فقط موجب حق فسخ می‌شود، مانند خیار صفقه.

بنا بر این راه حل اساسی همان است که پیشتر گفتیم یعنی باید در همه جا میان اقسام شرط تفاوت گذاشت و هر جا که شرط مقوم معامله و رکن در مقصود بود، در صورت فسادش به بطلان اصل عقد حکم کرد و اگر چنین نبود، عقد صحیح است.

وانگهی گفتنی است که وحدت موضوعی که در باب صلح (به معنای مهادنه) گفته می‌شود، چه بسا که در عقد صلح که از عقود لازم در ابواب معاوضات است و برای مصالحه میان طرفین معامله تشریع شده است، نیز وجود داشته باشد، زیرا در این عقد صلح نیز، موضوع- یعنی آن چه طرفین بر آن موافقت و مصالحه می‌کنند شامل همه قیدها و شرطهای گنجانده شده در عقد می‌شود و در این جا نیز دو موضوع مجزا وجود ندارد یکی شیء مورد عقد مصالحه و دیگری شرط آن شیء، بلکه شرط و مشروط هر دو داخل در موضوع مصالحه هستند و هر دو مجموعا به منزله موضوع صلح به شمار می‌روند و عقد بر هر دو منعقد شده است.

یعنی درست بر خلاف بیع مشروط که در آن جا موضوع عقد همان معاوضه است و شرط مسأله‌ای خارج از مضمون آن، اما متعلق به آن است.

مگر این که همان گونه که پیشتر گفتیم گفته شود برخی از شرطها نیز عبارتند از تقیید موضوع به وصف خاصی.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۹۵

اما در صلح به معنای مهادنه که از آن بحث می‌کنیم، آن چه در بارهٔ صلح به معنای مالحه در ابواب معاوضات گفتیم، جاری نمی‌شود.

زیرا ظاهرا عقد هدنه از مصادیق صلح در ابواب معاوضات نیست و موضوع و دلیل و اعتبار این دو نوع صلح متفاوت است.

صلح در باب هدنه- همان طور که بارها اشاره کردیم عبارت است از مصالحه بر مسأله‌ای خاص یعنی فرو گذاشتن جنگ و موضوعی که صلح برای آن تشریع شده، همین ترک جنگ است مانند مبادله میان دو چیز که موضوع در باب بیع است.

شروطی که به این موضوع ملحق می‌شود از اصل موضوع خارج و بدان وابسته است و موضوع مقید بدان‌هاست چنان که در تمام شروط ابواب معاملات نیز چنین است، هر چه آنجا بگوییم، در این جا نیز صادق است.

البته می‌توان میان تخلف شرط در باب معاملات و در این جا تفاوتی قائل شد، زیرا مدار بحث در معاملات بر تخلف از چیزی است که رضای معاملی بدان تعلق گرفته است، لذا فقها در آنجا گفته‌اند که بطلان شرط از این جهت موجب بطلان اصل عقد نمی‌گردد و ما نیز نظر خود را در این باب بیان داشتیم، لیکن در این جا و در بحث هدنه، جایی برای رضایت معاملی بدان معنا نیست، چون مسأله مصالح جامعه و سرنوشت امت در میان است و در چنین موردی نمی‌توان از رضایت شخص درگیر و منعقد کننده عقد، سخن گفت.

بنا بر این تخلف شرط در این جا اشکالی از این جهت ایجاد نمی‌کند، تا راه حلی که در معاملات، پیش بینی شده است به کار گرفته شود.

بلکه در این جا مسأله به مصلحت موکول می‌گردد که باید مراعات شود و ملاک صحت و فساد قرار گیرد.

از این گذشته، تفاوت پیش گفته نیز سست است و پذیرفتنی نیست، به این تقریر که در مورد بیع نیز می‌توان چنین حالتی را تصور کرد و فرض کرد که بیع به عنوان ملت یا جمعیتی صورت گیرد، همان گونه که دولت‌ها و حکومت‌ها فراوان با این عنوان دست به خرید و فروش می‌زنند و لازمه‌اش خدشه

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۹۶

در اعتبار رضایت معاملی در آن است.

بنا بر این، راه حل در همه موارد آن است که بگوییم کسی که به این گونه داد و ستدها دست می‌زند، به عنوان وکیل ملت و جماعت چنین می‌کند و رضایت او، رضایت آنان تلقی می‌شود و همین رضایت ملاک و معیار در تحقق رضایت معاملی و عدم آن است.

پس تخلف از آن چه رضایت معاملی بدان تعلق گرفته است، در هدنه و مانند آن نیز تصور پذیر است و در هر یک به حسب خود، وجود دارد.

۵- دیگر احکام هدنه

اشاره

پاره‌ای دیگر از احکام هدنه به جا مانده است که آن‌ها را طی چند مسأله بیان می‌کنیم:

مسأله نخست: اقدام به صلح، به دست امام است و یا کسی که از سوی امام، مشخصاً برای این کار منصوب شده است

در شرایع و منتهی و کتب دیگر بدین نکته تصریح شده است، و علامه در منتهی می‌فرماید: «لا نعلم له خلافا یعنی برای این مسأله مخالفی نمی‌شناسیم».

آنان به دلیل روشنی این مسأله و نبود مخالفی در این مورد، به همین حد اکتفا کرده و از آن گذشته‌اند.

لیکن طرح ابعاد کامل این مسأله نیازمند توجه به چند نکته است: یکی آن که اثبات این حق برای امام گاه به معنای آن است که کسی دیگر در عرض او از این حق برخوردار نیست.

بنا بر این فرماندهان نظامی، فرمانداران شهرها، فقها و افراد عادل و دیگر بزرگان چه برسد به عامه مردم حق انعقاد هدنه را ندارند.

ظاهرا همه فقهای ما بر این مطلب هم داستان هستند.

دلیل انحصار چنین حقی به دست امام یا شخص منصوب از سوی او آن است که أولا ـ مسائلی از این دست و با چنین اهمیتی که مربوط به اداره کشور است و سرنوشت امت بدان گره خورده است، متوجه رئیس مسلمین و مدیر امورشان

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۹۷

است، نه دیگری، مسائلی چون جهاد و دیگر امور مهم حکومتی نیز این گونه است و عرف جهانی هم به این اصل اذعان دارد.

ثانیا دخالت دیگری جز امام در امر هدنه به تعطیل جهاد خواهد انجامید.

زیرا در هر جنگی گروهی از مردم پیدا می‌شوند که خواستار پایان جنگ و مهادنه با دشمن باشند.

ثالثا دادن اختیار به دست دیگران، به هرج و مرج و نابسامانی در کشور و اختلال امور می‌انجامد.

انحصار چنین حقی گاه نیز به معنای آن است که در طول امام یعنی در فرض نبود و یا عدم حضورش تنها کسان خاصی صلاحیت بستن پیمان صلح را دارند و این حق قابل تسری به دیگران و عامه نیست.

در این صورت باید به این مسأله بپردازیم و ببینیم چه کسانی در زمان غیبت امام واجب الاطاعه از این حق برخوردارند.

بنا بر اصل ولایت عامه فقیه در زمان غیبت، ولایت او هم چون ولایت شخص امام است و بعید نیست مقصود فقها از واژه «امام» در تعبیراتشان، اعم از امام معصوم باشد.

در این صورت کسانی که اقدام به جهاد ابتدایی را در زمان غیبت جایز می‌دانند، به فحوای ادله تشریع جهاد، اقدام به بستن پیمان صلح را نیز برای ولی فقیه جایز خواهند دانست، چون همان طور که آشکار است، جهاد ابتدایی بسیار مهم‌تر و سترگ‌تر از مهادنه است، زیرا آن یک برافروختن آتش جنگ است و این یک خاموش کردن آن.

اما در صورتی که جهاد ابتدایی در زمان غیبت جایز دانسته نشود، باز با ادله ولایت فقیه، می‌توان ولی فقیه را صاحب اختیار در بستن پیمان صلح دانست.

این مطلبی است که از سخنان صاحب جواهر به دست می‌آید.

اما کسی که فقیه نیست ولی در طبقات بعدی ولایت در زمان غیبت قرار دارد- بنا بر قول به ولایت غیر فقیه از جهت حسبه در صورت فقدان فقیه در عصر غیبت به دلیل حسبه متولی انعقاد پیمان صلح خواهد بود و در عرض او دیگر مردمان در این

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۹۸

مورد حق دخالت ندارند.

ظاهرا مقصود کاشف الغطاء همین است آنجا که می‌فرماید: «و لیس لغیر الإمام أو نائبه الخاص أو العام أو الأمراء و الحکام مع عدم قیام من تقدم، المهادنة، لأن سائر الرعیة لا یرجع إلیهم أمر الحروب یعنی جز برای امام یا نائب خاص یا عام او و یا امیران و حاکمان در صورت نبود افراد مقدم بر آنان حق بستن پیمان صلح نیست، زیرا امور جنگ به دیگر مردمان ارجاع داده نمی‌شود».

چه بسا مقصود صاحب جواهر از تعبیر «نائب الغیبة» که آن را به صورت مطلق در کلام خود آورده، همین باشد. «۱»

اما گفتگو در بارهٔ کسانی که ولایت شرعی در زمان غیبت ندارند مانند امیران و حاکمانی که با قدرت و غلبه کرسی حکومت را به چنگ آورده‌اند، نیازمند تفصیل بیشتری است.

صاحب جواهر صلاحیت آنان را در مورد هدنه بعید نمی‌داند و برای اثبات آن به دلایلی استناد می‌کند چون روایت صدوق از امام رضا (علیه السلام) در مورد حکم به استمرار آن چه عمر بر بنی تغلب حکم کرده بود. «۲»

دیگر آن که سیره عالمان و همه مسلمین بر پذیرش جزیه از حاکمان مانند پذیرش خراج بوده است.. اشاره به جزیه با آن که مختص به اهل ذمه است و ارتباطی با دشمنی که با او صلح می‌شود ندارد، شاید به عنوان ذکر موارد مشابه در این باب باشد، تا نشان دهد که حاکم در این گونه امور صلاحیت دارد و هیچ یک از اصناف مسلمین از عالمان و عامه منکر آن نبوده و در آن مناقشه نکرده‌اند.

در هر صورت احتمال دارد مقصود صاحب جواهر

---

(۱) ر. ک. به: جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۱۲.

(۲) وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۱۱۶، باب ۶۸، حدیث ۶.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۹۹

از این گفته همان مطلبی است که پیشتر از کاشف الغطاء نقل کردیم.

خامنه‌ای، سید علی بن جواد حسینی، قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، در یک جلد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس؛ ص: ۹۹

در نتیجه این سخن می‌توان گفت که هر عملی از سوی مردم که پیمان صلح منعقد شده از سوی این حکام را نقض کند، حرام است.

لیکن این استدلال قابل خدشه است، نخست، از آن رو که روایت مذکور مرسله است و به دلیل مشکل سندی نمی‌توان بدان اعتماد کرد و این ادعا که مرسله‌های صدوق اگر به شخص امام نسبت داده شده باشد- به دلیل اعتمادی که به صدوق هست در حکم حدیث مسند است، منطبق بر مبنای معروف و مقبول در مورد حجیت خبر واحد نیست و آن چه که ضعف سند این حدیث را برطرف کند نیز در میان نیست.

دوم، آن که موضوع این حدیث مصالحه میان خلیفه و گروهی از اهل ذمه در مسأله‌ای مالی است و این کجا و مسأله هدنه که عبارت از پایان دادن به جنگ و صلح با دشمن جنگی است کجا؟ بنا بر این الحاق بحث ما به مورد این روایت جز با قیاسی که از نظر امامیه مردود است، ممکن نیست.

سوم، آن که حکمی که از سوی عمر صادر شد گر چه همان طور که امام رضا (علیه السلام) روشن ساخت نافذ است، لیکن حکمی بود در مورد واقعه‌ای خاص و چه بسا نفوذ و روایی آن به دلی تنفیذش از سوی امیر المؤمنین (علیه السلام) و یا مانند آن باشد.

لذا صحت چنین عملی آن گونه که صاحب جواهر مدعی است، به معنای صحت همه رفتارها و احکام صادره از سوی حاکمان و امیران نیست.

چهارم، آن که احتمال دارد فرموده حضرت (علیه السلام) در مرسله که

«فعلیهم ما صالحوا علیه و رضوا به»

یعنی آنان ملزم به آن چه بر آن مصالحه کردند و بدان رضایت دادند، هستند.

امضای حکم عمر در بارهٔ آنان باشد که ظاهرا تا زمان حضرت (علیه السلام)

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۰۰

بدان عمل می‌شده است و این کار به دلیل نیاز گروهی از شیعیان به تعامل با بقایای بنی تغلب و درخواست آنان مبنی بر تصحیح معاملاتشان، صورت گرفته و امام به عنوان ولی امر مسلمین پیمانی را که عمر ده‌ها سال پیش بسته بود امضا کرده و مجاز دانسته باشد.

طبق این احتمال که چندان از لحن حدیث هم دور نیست صحت عمل خلیفه گر چه به عنوان «قضیهٔ فی واقعه» نیز مقبول نیست و نیازمند امضای امام عادل است.

تعبیر امام در پایان حدیث که

«إلی أن یظهر الحق»

تا آن که حق پدیدار شود» نیز مؤید این احتمال است، زیرا این فقره از حدیث گویای آن است که این حکم به عنوان حکم ولایتی از امام رضا (علیه السلام) صادر شده است.

حاصل آن که استناد به چنین حدیثی، برای اثبات نفوذ و روایی پیمان صلحی که غیر امام عادل آن را منعقد می‌کند، سخت از صواب به دور است.

سیره‌ای نیز که برای این مسأله ادعا شده است، گویاتر و نیرومندتر از روایت مذکور نیست و با درنگی کوتاه، اشکالات آن هویدا می‌گردد.

با این حال، انکار روایی و نفوذ پیمان صلحی که از سوی حکام ناحق بسته می‌شود به طور مطلق و بی‌استثنا، نیز پیامدهایی دارد که نه هیچ فقیهی که حتی افراد متوسط در فهم مبانی دین نیز بدان ملتزم نمی‌گردند.

زیرا چه بسا که در صلح مصلحت کاملی برای مسلمانان و سرزمینشان و سرنوشتشان باشد و ادامه جنگ مایه زیان آنان و تباه شدن خون و مالشان گردد.

در حقیقت فرض ما در مورد روایی و ناروایی پیمان صلحی که حاکم جائر منعقد می‌سازد جایی است که این صلح برای مسلمانان، مصلحت‌مند باشد و گر نه اصل پیمان صلح باطل است، اگر چه از سوی امام عادل منعقد شده باشد.

گمان نمی‌کنم که فقیهی به افتادن به گرداب مفسده و نابودی انسان‌های بی‌گناه و تباه شدن اموال و دیگر پیامدهای جنگی خونین، فتوا

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۰۱

دهد و بدان ملتزم گردد.

بنا بر این ظاهرا ارتکاز شرعی و ذهن متعارف متشرعان به پذیرش پیمان صلح مصلحت‌مندی که از سوی حاکم جائر منعقد شده است، حکم می‌کند، گر چه چنین عملی و اقدامی از سوی جائر تصرف در امری است که حق آن را ندارد و شرعا بر او حرام است.

و اللّه العالم.

مسأله دوم: آیا می‌توان عوض مالی را در هدنه شرط کرد؟ مقتضای قاعده جواز آن است

زیرا در مفهوم هدنه چیزی که مانع آن باشد وجود ندارد.

لذا می‌بینیم که صاحب جواهر به هنگام شرح معنای آن صراحتا می‌گوید که گاه در برابر عوض و گاه بدون عوض است و سخن

فقهایی چون شیخ در مبسوط و علامه در قواعد را که آن را به «غیر عوض» مقید ساخته‌اند، تاویل می کند که مقصودشان آن است که در نظر گرفتن عوض مقوم آن نیست و در آن معتبر نیست، نه آن که عدم عوض، معتبر است.

وانگهی مقتضای اطلاق ادله هدنه مانند آیه شریفه «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها» نیز جواز در نظر گرفتن عوض است.

مقتضای اطلاقات اعتبار شرط که معروف است، نیز چنین است.

پس جایز بودن شرط مالی در هدنه فی الجمله بی اشکال است.

لیکن گاه تفاوتی گذاشته می‌شود میان مالی که مؤمنان از کافران می گیرند و مالی که مؤمنان به آنان می‌پردازند.

مورد نخست کمترین اشکالی ندارد، به دلیل آن چه گفتیم و به سبب اولویت نسبت به هدنه بی عوض مالی.

اما در مورد شق دوم از احمد حنبل و محمد ابن ادریس شافعی «۱»، منع آن به طور مطلق نقل شده است، لیکن هیچ یک از فقهای ما چنین حکمی نکرده‌اند، اما پاره‌ای میان حالت ضرورت و عدم آن تفاوت گذاشته‌اند و آن را در غیر مورد ضرورت منع

---

(۱) المغنی ابن قدامه، ج ۱۰، ص ۵۱۹.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۰۲

کرده‌اند مانند علامه حلی در تذکره «۱»، که آن را از شروط فاسد شمرده می‌فرماید: «أو دفع المال إلیهم مع عدم الضرورة الداعیة إلی ذلک یعنی یا پرداخت مال به آنان بی ضرورتی که بدان فرا بخواند».

در منتهی «۲» نیز می‌فرماید: «و أما إذا لم یکن الحال، حال ضرورة فإنه لا یجوز بذل المال بل یجب القتال و الجهاد لقوله تعالی قاتِلُوا الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِاللّهِ.. حَتّی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ و لأن فیه صغارا و هوانا.

و أما مع الضرورة فإنما صیر إلی الصغار دفعا لصغار أعظم منه، من القتل و السبی یعنی و اگر حالت، حالت ضرورت نبود، دادن مال به آنان جایز نیست، بلکه جهاد و قتال واجب است به دلیل گفتار پروردگار متعال: «با آنان که به خدای ایمان ندارند، بجنگید.. تا جزیه بدهند» و به دلیل آن که در دادن مال خواری و خفت است.

اما در حال ضرورت، بدین خواری تن داده می‌شود، برای پرهیز از خواری بزرگتر از آن یعنی کشته شدن و اسارت».

پاره‌ای دیگر از فقها از شرط ضرورت، به شرط مصلحت عدول کرده‌اند.

کاشف الغطاء می‌فرماید: «و لو وقعت مشروطة بعوض قل أو کثر.. أو بسائر الشروط الشرعیة، اتبع الشرط و یشترط فیها موافقة مصلحة المسلمین یعنی اگر هدنه مشروط به عوض مالی کم یا زیاد و یا دیگر شروط مشروع منعقد شد، شرط رعایت می‌شود به شرط آن که موافق مصلحت مسلمین باشد». «۳»

ظاهرا مرجع ضمیر در «فیها» کلمه «الشروط» است و اگر مرجع ضمیر، هدنه باشد نیز بازگشت آن به این نکته خواهد بود که شرط باید موافق مصلحت مسلمین باشد.

صاحب جواهر پس

---

(۱) ج ۱، ص ۴۴۷.

(۲) ص ۹۷۵.

(۳) ص ۳۹۹.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۰۳

از نقل سخن علامه در منتهی مبنی بر مشروط بودن پرداخت مال به حالت ضرورت، می‌فرماید: «بل لا یبعد الجواز مع المصلحة

للإسلام و المسلمین أیضا یعنی هم چنین بعید نیست که در صورت مصلحت‌مندی برای اسلام و مسلمین جایز باشد» «۱».

مرحوم آیت اللّه خویی در منهاج الصالحین «۲» می‌فرماید: «و لا فرق فی ذلک بین أن تکون مع العوض أو بدونه، بل لا بأس بها مع إعطاء ولی الأمر العوض لهم إذا کانت فیه مصلحة عامة یعنی در صلح تفاوتی نیست میان آن که در آن عوضی تعیین شود یا نشود، بلکه اشکالی ندارد که ولی امر به آنان عوضی دهد در صورتی که مصلحت فراگیری در آن باشد».

به نظر ما این شرط که پرداخت مال باید موافق مصلحت باشد، بدیهی است و در آن کمترین شکی نیست و هیچ کس به جواز پرداخت مال به کفار در هدنه در صورتی که خلاف مصلحت باشد، ملتزم نمی گردد.

زیرا مشروعیت اصل هدنه مشروط به مصلحت‌مندی است و بالطبع این شرط و دیگر شروط نیز باید دارای مصلحت باشد.

اما مشروط دانستن پرداخت مال به حالت ضرورت که در کلام علامه و برخی از عالمان اهل سنت آمده است، به معنای آن است که پرداخت مال به کافران گر چه دارای مصلحت باشد هم حرام است و تنها به هنگام ضرورت و بر اثر اضطرار این حرمت چون دیگر محرمات برداشته می‌شود.

بنا بر این این سخن، به عدم جواز پرداخت مال به طور مطلق باز می گردد.

زیرا قائلان به حرمت نیز، در حالت اضطرار ناگزیر آن را جایز می‌دانند.

حال این پرسش پیش می‌آید که دلیل بر حرمت پرداخت مال به کفار چیست؟ علامه أولا به استناد آیه شریفه و ثانیا چون پرداخت مال

---

(۱) ص ۲۹۶.

(۲) ص ۴۰۰.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۰۴

مستلزم خواری است، آن را حرام می‌داند.

حال آن که این دو دلیل از اثبات مدعای ایشان ناتوان هستند.

زیرا آیه، به دلیل هدنه تخصیص خورده است و گر نه هر گز هدنه جایز نخواهد بود.

حال که پذیرفتیم این آیه، به هدنه تخصیص خورده است، برای مشخص ساختن موضوع این جواز باید به ادله هدنه رجوع کنیم.

پیشتر گفتیم که عموم ادله هدنه شامل هر شرطی می‌شود، جز آن چه مخالف کتاب خدا است.

مخالفت این شرط با کتاب خدا نیز ثابت نشده است.

اما این ادعا که چنین شرطی مایه خواری مسلمانان می گردد، صغرا و کبرایش مخدوش است.

صغرای آن مخدوش است به دلیل آن که پرداخت مال همواره مایه خواری نیست و چه بسا که شخص نیرومندی به شخص ضعیفی اموالی بپردازد، تا از شرش ایمن باشد.

مثال روشن آن، رفتار رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) با عیینة بن حصین است، حضرت رسول (صلی اللّه علیه و آله و سلم) به روایت اسکافی و برخی از اهل سنت، در جنگ احزاب برای آن که عیینه را از اردوگاه ابو سفیان جدا کند، مالی به او پرداخت. «۱»

کبرای این قیاس نیز مخدوش است، زیرا به طور مطلق نمی‌توان به حرمت آن چه مایه خواری می گردد، حکم کرد.

چه بسا خواری‌هایی که مصلحت بزرگی برای اسلام و مسلمانان در پی داشته باشند و در چنین مواردی حرمت آن‌ها مسلم نیست.

شاید یکی از مثال‌های تاریخی این مسأله ماجرای صلح حدیبیه است که در آن مسلمانان به خواست کافران تن دادند و ناچار شدند

صلح نامه را به شکلی که آنان می‌خواستند تنظیم کنند و تعبیر «بسم اللّه الرحمن الرحیم» را از عنوان صلح نامه و عنوان «رسول اللّه» را از کنار نام پیامبر عظیم الشأن حذف کنند.

لیکن خداوند متعال به

(۱) صاحب جواهر (ج ۲۱، ص ۲۹۲) این روایت را نقل می کند. لیکن آن را در مجامیع روائی اهل سنت ندیده‌ام.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۰۵

این صلح آنان برکت داد و بردباری آنان را در راه خدا ارج نهاد و از آن با عنوان فتح آشکار یاد کرد و این آیه را بنا بر آن که در بارهٔ این واقعه نازل شده باشد فرود آورد «إِنّا فَتَحْنا لَکَ فَتْحاً مُبِیناً».

مسأله سوم: آیا جایز است که مسلمانان خود پیشنهاد کننده صلح باشند؟ یا آن که جواز آن منوط به آن است که کافران پیشنهاد دهنده آن باشند؟

ظاهرا فقها از آنجا که این مسأله را عنوان نکرده‌اند تفاوتی میان این دو صورت قائل نشده‌اند.

جز آن که بنا به قرائنی ممکن است چنین به ذهن خطور کند که ادله جواز هدنه اختصاص به مواردی دارد که کافران آن را پیشنهاد کنند.

حتی از پاره‌ای ادله، ممکن است حرمت فرا خوان به صلح استفاده شود.

یکی از ادله‌ای که از آن استفاده می‌شود مشروعیت هدنه اختصاص به حالتی دارد که کافران، پیشنهاد کننده آن باشند این آیه شریفه است «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها» امر به تن دادن به صلح، مشروط به گرایش کافران به آن است و از آن برمی‌آید که مشروعیت اقدام به صلح منوط به دعوت کافران به آن است.

زیرا اصل، در رفتار با کافران حربی، جهاد است و ادله صلح آن را تخصیص می‌زند و در صورت پیشنهاد کافران آن را مجاز می‌شمارد و از قاعده کلی خارج می کند.

پس باید به همین قدر متیقن اکتفا کرد و از آن فراتر نرفت.

آیاتی نیز که به پایبندی به پیمان‌هایی که با کفار بسته شده تا پایان مدت آن‌ها فرمان می‌دهد، ناظر به معاهداتی است که میان پیامبر اکرم (صلی اللّه علیه و آله و سلم) و کفار بسته شده بود و متعرض کیفیت آن‌ها نمی‌شود.

روایاتی نیز که در باب این معاهدات وجود دارد، روشن نمی‌کنند که این معاهدات به پیشنهاد مسلمانان بوده باشد.

بنا بر این نسبت به جایی که مسلمانان پیش‌قدم در هدنه باشند، اطلاقی ندارند.

از آن چه امام علی (علیه السلام) در عهدنامه خود به مالک اشتر فرموده و در نهج البلاغه

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۰۶

نقل شده و مانند آن در تحف العقول و دعائم الاسلام «۱» آمده است و ما پیشتر از آن سخن گفتیم نیز، چنین برمی‌آید که مشروعیت صلح، مختص به صورتی است که کافران پیش‌قدم در آن و پیشنهاد دهنده آن باشند.

حضرت (علیه السلام) در این عهدنامه می‌فرماید:

«و لا تدفعن صلحا دعاك إليه عدوك، للّه فيه رضى»

یعنی صلحی را که دشمنت تو را بدان می‌خواند و مرضی خداوند است، رد مکن.

از این تعبیر چنین استفاده شده است که نپذیرفتن صلحی که دشمن پیشنهاد دهنده آن است، نهی شده است.

بنا بر این از این جمله دو نکته استنباط می‌شود: نخست، آن که نپذیرفتن صلح نه پیشنهاد نکردن آن نهی شده است و دوم، آن که رد کردن صلحی که دشمن بدان فرا می‌خواند نهی شده است.

پس شرط مشروعیت صلح آن است که دشمن آن را پیشنهاد کند، در غیر این صورت، حکم وجوب جهاد به جای خود باقی است.

حاصل آن که پاره‌ای از ادله صلح نسبت به جایی که مسلمانان پیشنهاد کننده آن هستند، مهمل و مجمل است مانند رفتار پیامبر اکرم (صلی اللّه علیه و آله و سلم) با کافران روزگار خود و آیات دال بر معتبر بودن معاهدات منعقد شده با کفار.

پس این دسته از ادله اطلاقی ندارد.

پاره‌ای دیگر از ادله صلح نیز تقریبا دلالت بر آن دارد که جواز هدنه مختص به صورتی است که کافران پیشنهاد کننده آن باشند.

بنا بر این، موردی که مسلمانان پیشنهاد دهنده صلح هستند از شمول ادله خارج می‌ماند و مشمول حکم وجوب جهاد قرار می‌گیرد.

افزون بر آن، آیه شریفه «فَلَا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَی السَّلْمِ وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَ اللّهُ مَعَکُمْ» ظهور در آن دارد که دعوت به صلح حرام است.

بنا بر این اگر فرض کنیم اطلاقی در کار باشد که صلح را در هر صورتی مشروع بداند، با این آیه مبارکه مقید می‌شود.

حال آن که ما حتی اطلاقی در این مورد نداریم.

---

(۱) مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۴۳- ۴۵.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۰۷

از آن چه گذشت، دریافتیم که صلح مشروع، صلحی است که دشمن آن را پیشنهاد کند و خواهان آن باشد و بس.

زیرا جز این صورت مشمول ادله جواز صلح نمی‌گردد، بلکه هم چنان مشمول دلیل نهی از آن است یعنی همین آیه شریفه.

با این همه، می‌توان در برداشتی که از این ادله شده است خدشه کرد.

در آیه «جنوح»، لفظ جنوح به معنای تمایل به چیزی است و اعم از پیش‌قدمی و پیشنهاد است و چه بسا که کسی به چیزی مایل باشد، بی آن که پیشنهادش کند.

بنا بر این تعبیر «وَ إِنْ جَنَحُوا» در آیه شریفه به معنای آن است که اگر آنان به صلح تمایل نشان دادند و از آن تن نزدند، تو نیز بدان تمایل نشان بده، و در آن هیچ اشاره‌ای به پیشنهاد و این که از کدام طرف باشد، نشده است.

لذا این آیه و اللّه اعلم در صدد بیان اصل مشروع بودن صلح است، آن‌گاه که دشمن بدان تمایل داشته باشد و از آن تن نزند.

روشن است که اگر دشمن خواستار صلح نباشد و بدان تمایل نشان ندهد، امکان برقراری آن از سوی مسلمانان نیست.

می‌توان این استدلال را این گونه نیز تقریر کرد و گفت: بر اساس این آیه، شرط مشروع بودن صلح آن است که دشمن نیز خواستار آن باشد و اگر دشمن خواستار آن نباشد، صلح جز با درخواست ذلیلانه مسلمانان، برقرار نخواهد شد و این چنین صلحی است که قطعا خارج از دایره مشروعیت است، نه صلحی که با پیشنهاد مسلمانان و البته بدون خواری باشد.

لذا تمایل دشمن شرط طبیعی نه شرعی صلح است.

این شرط با این که شرطی طبیعی است نه شرعی شاید چه ذکر آن در آیه، این باشد که آیه در مقام بیان این مطلب است که هر گاه برای شما فرصت برقراری صلح فراهم شد، به این صورت که دشمن بدان تمایلی نشان داد، دلیلی ندارد که هم چنان جنگ را ادامه دهید و بار سنگین آن را بر دوش بگیرید، پس شما نیز بدان تمایل نشان دهید و در مورد پیامدهای آن بر خدا توکل کنید.

«إن» شرطیه در این آیه در حقیقت به معنای ««إذا» است که خود حرف شرط دیگری

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۰۸

است و برای بیان فراهم آمدن زمینه طبیعی صلح به کار رفته است.

در دلالت آیه شریفه «فَلا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَی السَّلْمِ» بر نامشروع بودن پیشنهاد صلح از سوی مسلمانان نیز، می‌توان خدشه کرد و گفت که متعلق نهی در این آیه دو شیء مجزا از یکدیگر نیست، بلکه یک شیء است که اجزای آن بر یکدیگر مترتب شده‌اند.

توضیح آن که قرار گرفتن دو شیء در دایره نهی، به دو صورت خواهد بود: یا آن که هر یک مستقل از دیگری متعلق نهی است مانند آن که بگوییم: إذا صمت لا تأكل و لا تشرب یعنی چون روزه گرفتی نخور و نیاشام، که در آن حرف نهی تکرار شده است.

از این قبیل است آنجا که خداوند متعال می‌فرماید «وَ لا تَهِنُوا وَ لا تَحْزَنُوا» سست مشوید و اندوهگین مشوید. در این جا سستی و اندوه دو مسأله جداگانه‌اند که هر یک به تنهایی متعلق نهی واقع شده است و هیچ یک مترتب بر دیگری نیست، لذا حرف نهی بر سر هر دو تکرار شده است.

گاه نیز متعلق نهی، در حقیقت، یک مسأله است و مسأله دوم به عنوان نتیجه آن ذکر شده است مانند آن که بگوییم: «إذا كنت صائما فلا تأكل و تفطر هر گاه روزه بودی، چیزی مخور که روزه‌ات را خورده‌ای».

در این جا متعلق نهی خوردن است و افطار (روزه خواری) نتیجه آن است.

در چنین مواردی، بی‌گمان مسأله دوم نیز نخواستنی است، اما مستقلا متعلق نهی قرار نمی‌گیرد، بلکه صرفا آن را ذکر می‌کنند تا دانسته شود که این یک، مترتب بر مسأله اول و محکوم به حکم آن است، لذا حرف نهی در آن تکرار نمی‌شود.

آیه شریفه «فَلا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَی السَّلْمِ» نیز از همین سنخ است و آن چه متعلق نهی واقع شده است، سستی در برابر دشمن و از دست دادن ثبات و احساس ضعف و زبونی و تردید در ادامه جهاد است و دعوت به صلح به عنوان نتیجه این

ضعف و زبونی ذکر شده است.

دعوت به صلح در چنین موقعیتی در حقیقت درخواست صلح از دشمن از موضع ضعف و زبونی است که بی‌شک امری نخواستنی است، لیکن آن چه موجب این گونه درخواست صلح می‌شود، همان ضعف و سستی است که متعلق نهی قرار گرفته است.

بنا بر این در این آیه از اصل دعوت به صلح نهی نشده است، بلکه از سستی و زبونی نهی شده است و به تبع آن از دعوت به صلح نیز نهی شده است.

(بر حسب ظاهر کلام، دعوت به صلح در دایره نهی واقع نشده است بلکه به قرینه مقامی از آن نهی شده است).

بر این اساس حاصل مراد آیه- و اللّه اعلم آن است که دچار ضعف و سستی نشوید که این حالت شما را به درخواست صلح وادارد، و از آن استفاده می‌شود که درخواست صلحی که ناشی از ضعف و سستی باشد، مبغوض شارع و بی‌اعتبار است.

زیرا هیچ چیز مانند این گونه درخواست ذلیلانه صلح و پیشنهاد از موضعی که مناسب شأن اسلام و مسلمین نیست، به کرامت اسلام و عزت مسلمین زیان نمی‌زند.

اما این کجا و حرمت دعوت به صلح به طور مطلق کجا؟ دیدیم که گاه درخواست صلح از موضع قدرت و عزت است.

پس همواره ضعیفان نیازمند صلح نیستند، بلکه چه بسا نیرومندانی که خواهان صلح باشند و آن را به مصلحت بدانند.

مثال روشن این مورد، پیشنهاد صلح رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) به عیینه بن حصین در قبال دادن مالی فراوان به او بود، در حالی که حضرت (صلی اللّه علیه و آله و سلم) بسیار از او نیرومندتر بودند.

بر اساس آن چه گفته شد، آیه شریفه به طور مطلق دلالتی بر ادعای حرمت صلحی که از آغاز به پیشنهاد مسلمانان باشد، ندارد.

آن چه برداشت ما را تأیید می‌کند، مطلبی است که به دنبال آیه آمده است و در مقام تعلیل حکم نهی است.

خداوند متعال پس از این نهی می‌فرماید:

«وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ» حال آن که شما برترید.

در حقیقت این علت با سستی نورزیدن و از موضع ضعف درخواست صلح نکردن، تناسب دارد و با دعوت به صلح در صورتی که ناشی از ضعف نباشد و از موضع قدرت باشد، تناسبی ندارد.

در مورد سخن امیر مؤمنان (علیه السلام) که فرمود

«لا تدفعن صلحا دعاک إلیه عدوک»..

نیز مطلب آشکار است.

زیرا اشاره به صلح طلبی دشمن در این کلام برای بیان مشروط بودن صلح بدان نیست، بلکه برای بیان دلیل پذیرش صلح و فواید آن است.

این نکته از تأمل در جملات پس از آن به خوبی آشکار می‌شود.

حضرت پس از بیان مطلب پیش گفته، در بیان منافع صلح می‌فرماید

«فإن فی الصلح دعهٔ لجنودک و راحهٔ همومک و أمنا لبلادک»..

یعنی زیرا که در صلح آرامشی برای سپاهیانت است و آسایشی از دغدغه‌هایت و ایمنی شهرهایت.

بنا بر این، سخن حضرت در حکم آن است که کسی بگوید: «هر گاه دشمن خود، تو را به صلح فرا بخواند، چه دلیلی بر ادامه جنگ و نپذیرفتن چنین صلحی وجود دارد، با این که چنین و چنان فوایدی دارد؟» به فرض که برداشت فوق پذیرفته نشود و ادعا شود که این حدیث مستقیما و مشخصا بر این مطلب دلالت دارد که مشروعیت صلح مشروط به پیش‌قدمی دشمن برای برقراری آن است، در این صورت دلالتش بر عدم جواز دیگر صور صلح، تنها بر مبنای پذیرش مفهوم وصف یا مفهوم لقب خواهد بود، که اعتبار آن نیز محل مناقشه جدی و آشکار است.

حاصل همه ادله آن است که صلح جایز است، خواه به پیشنهاد کافران باشد، خواه به درخواست و دعوت مسلمانان، بی‌هیچ تفاوتی میان این دو صورت.

البته اگر پیش‌قدمی مسلمانان در این کار، مایه خواری آنان و بی عزتی و کسر شوکتشان

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۱۱

شود، به مقتضای آن چه از دو آیه شریفه مذکور استظهار کردیم، جایز نخواهد بود و مصلحت‌مندی چنین صلحی نیز نمی‌تواند موجب جوازش گردد.

زیرا همان طور که پیشتر گفتیم اطلاقات ادله احکام شرعی، با مصالحی که ما در قضایا استنباط می‌کنیم، مقید نمی‌شود.

لذا مصلحت در ارتکاب فعل حرام، حرمت آن را بر طرف نمی‌کند و مصلحت در ترک واجب، حکم وجوب را نمی‌زداید.

البته ادله احکام با اضطرار مقید می‌شود، چون دلیل آن همان طور که در جای خود تبیین شده است حاکم بر ادله احکام است.

مسأله چهارم: در چه مواردی نقض هدنه جایز است؟

پس از آن که پیمان صلح به صورت صحیح منعقد شد، شکستن آن بی‌شک حرام است و ما در مباحث فصل چهارم «۱» حرمت غدر را که به معنای نقض پیمان‌ها و معاهداتی است که با دشمن بسته شده بیان کردیم و ادله حرمتش را از کتاب، سنت و جز آن‌ها برشمردیم و حتی یادآور شدیم که قدر متیقن و مقصود قطعی پاره‌ای از آیات قرآن، همین شکستن پیمان صلح است و از طریق الغای خصوصیت، به دیگر پیمان‌ها سرایت داده می‌شود و به حرمت شکستن آن‌ها حکم می‌گردد.

آیات شریفه‌ای مانند «إِلَّا الَّذِینَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِکِینَ ثُمَّ لَمْ یَنْقُصُوکُمْ شَیْئاً» «۲»..

و «فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ» «۳» و روایاتی که در باب بیست و یکم از ابواب جهاد العدو کتاب وسائل آمده، از ادله حرمت نقض عهد هستند.

علامه حلی در تذکره «۴» حدیثی

---

(۱) منظور، فصل چهارم از مباحث کتاب جهاد است که مؤلف معظم بیشتر آن را تدریس کرده بودند. مترجم

(۲) سوره توبه، آیه ۴.

(۳) همان، آیه ۷.

(۴) ج ۱، ص ۴۵۰ (اواسط صفحه).

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۱۲

از رسول خدا (صلی اللّه علیه و آله و سلم) نقل می‌کند که فرمود

«من کان بینه و بین قوم عهد فلا یشد عقدة و لا یحلها حتی ینقضی مدتها أو ینبذ إلیهم علی سواء»

یعنی هر کسی با قومی پیمانی دارد، نه تصمیمی بگیرد و نه آن را فسخ کند مگر آن که مدت پیمان به سر آید و یا آن که به آنان اعلام کند که [بر اثر پیمان شکنی آنان] پیمانشان دیگر اعتباری ندارد.

حال پس از پذیرش اصل حرمت شکستن پیمان صلح، می‌گوییم که بی هیچ شبهه و اختلافی، در صورتی که دشمن در شکستن صلح پیش‌قدم شود، شکستن آن از سوی مسلمانان جایز خواهد بود.

دلایل جواز این کار عبارتند از: یک: همان ادله‌ای که معاهدات منعقد شده با دشمن را معتبر می‌داند، اعتبارش را مشروط و موکول به پایبندی دشمن به آن‌ها شمرده است مانند این آیه شریفه «فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ» یعنی پس تا هنگامی که در برابر شما پایبند پیمان خود باشند، شما نیز پایبند پیمان خود باشید» «۱».

از این بالاتر، شکستن پیمان از سوی دشمن موجب می‌شود که آن چیزی که پای‌بندی بدان واجب بود، از میان برود، زیرا اساسا پیمان امری اعتباری و وابسته به طرفین است و تا زمانی دوام دارد که هر دو طرف بدان ادامه دهند، بنا بر این هر گاه یکی از دو طرف آن را نقض کند، آن امر اعتباری فیما بین خود به خود از میان می‌رود، پس با نقض پیمان از سوی یکی از طرفین، موضوع وجوب پایبندی به آن از سوی طرف دیگر منتفی می‌گردد.

دو: خداوند متعال در این آیه شریفه می‌فرماید «وَ إِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ، إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ» «۲» یعنی اگر از خیانت قومی بیمناک شدی، پس هم‌سان، عهدشان را به سویشان بینداز، که خداوند خائنان را دوست ندارد.

---

(۱) سوره توبه، آیه ۷.

(۲) سوره انفال، آیه ۵۸.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۱۳

این حکم اجمالًا از مسلمات و منطبق بر مقتضای حفظ مصالح اسلام و مسلمین است، لیکن در این مسأله چند فرع در سخنان فقها آمده است، که نیازمند توضیح است:

نخست، آن که مقصود از «خوف» که در آیه آمده است صرفا گمان و اندیشناکی نیست که بی هیچ قرینه و شاهدی در ضمیر ولی امر پدیدار می‌شود، بلکه مراد آن ترسی است که قرائن خارجی آن را تأیید کند.

علامه حلی در تذکره و قواعد به این نکته تصریح کرده است، ایشان در تذکره «۱» می‌فرماید: «و لا یکفی وقوع ذلک فی قلبه حتی

یکون عن أمارهٔ تدل علی ما خافه، و لا- تنتقض الهدنهٔ بنفس الخوف، بل للإمام نقضها یعنی وقوع بیم در قلب او [ولی امر] برای نقض پیمان کفایت نمی‌کند، مگر آن که نشانه‌ای بر آن چه از آن بیمناک است، وجود داشته باشد، پیمان نیز به صرف بیمناک شدن امام، نقض نمی‌شود، بلکه امام حق نقض آن را دارد».

در قواعد نیز می‌فرماید: «و لو استشعر الإمام خیانهٔ جاز له أن ینبذ العهد إلیهم و ینذرهم، و لا یجوز نبذ العهد بمجرد التهمهٔ یعنی اگر امام احساس خیانت کند، جایز است لغو پیمان را اعلام کند و به آنان هشدار دهد، اما جایز نیست که به مجرد تهمت پیمان را لغو کند».

صاحب جواهر پس از نقل عبارت فوق بر آن چنین تعلیق می‌زند: «و هو کذلک، ضرورهٔ وجوب الوفاء لهم، بخلاف ما إذا خاف منهم الخیانهٔ لأمور استشعرها منهم، فإنه ینبذ العهد إلیهم حینئذ لقوله تعالی «وَ إِمّا تَخافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِیانَةً فَانْبِذْ إِلَیْهِمْ عَلی سَواءٍ إِنَّ اللّهَ لا یُحِبُّ الْخائِنِینَ» یعنی حق همین است، به دلیل وجوب وفاداری نسبت به آنان.

لیکن اگر امام بر اثر وجود نشانه‌هایی، احساس خیانت کرد و اندیشناک شد، در این صورت عهد آنان را بدانان برمی‌گرداند [یعنی آن را لغو

---

(۱) ج ۱، ص ۴۵۰.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۱۴

می‌کند]، به دلیل حکم خدای متعال که «اگر از خیانت قومی بیمناک شدی، پس هم‌سان، عهدشان را به سویشان بینداز، که خداوند خائنان را دوست ندارد».

در این مورد می‌گوییم که نارسایی ترس ناشی از گمان و تهمت برای لغو پیمان، منطبق بر حکم عقل و عرف است.

زیرا نقض پیمان و بازگشت به حالت جنگ، صرفا بر اثر ترس‌های خیالی و یا ناشی از تهمت، بیشتر پیمان‌های صلح را لغو و بیهوده می‌سازد.

چون چنین ترسی غالبا- اگر نگوییم همواره در مقابل دشمنان وجود دارد.

شاید همین نکته از تاکید مندرج در خطاب آیه و تعبیر «وَ إِمّا تَخافَنَّ» نیز استفاده شود.

سخن علامه در تذکره که گفت: صرف احساس بیم خود به خود پیمان را لغو نمی‌کند، بلکه حق لغو را برای امام فراهم می‌کند، نیز اعتبار عرفی آن را تایید بلکه بدان حکم می‌کند.

زیرا چه بسا که نقض عملی با مصلحت مسلمانان سازگار نباشد.

لذا لازم است که امام به تعبیر قرآن «نبذ عهد» کند یعنی به دشمن اعلام کند که به دلیل پیمان شکنی آنان از این پس پیمانی میان او و آنان وجود ندارد.

حتی می‌توان گفت که نبذ عهد نیز واجب نیست، بلکه صیغه امر «فَانْبِذْ إِلَیْهِمْ» در آیه به معنای آن است که برای امام مسلمین چنین کاری جایز است، نه آن که بر او واجب باشد.

لذا هر گاه از سوی دشمن احساس خیانت کند و از این اندیشناک شود، می‌تواند لغو پیمان را به آنان اعلام کند.

البته این برداشت از ظاهر کلام دور است.

اما نقض عملی پیمان، تابع مصلحت است و اختیار آن به دست امام است.

مفاد آیه شریفه نیز همین است، زیرا تعبیر «نبذ» در آیه شریفه به معنای «نقض» نیست بلکه به معنای افکندن و انداختن است، بدین معنا که عهد دشمن را به سوی او بینداز، با این کار به دشمن اعلام می‌شود که دیگر پیمانی میان مسلمانان و آنان برجای نیست.

لذا علامه در قواعد، پس از آن که می‌فرماید: «و جاز له أن ینبذ العهد إلیهم» می‌افزاید: «و ینذرهم» یعنی و به آنان هشدار دهد.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۱۵

همین عبارت قواعد در چاپ دیگری از این کتاب که در مجموعه الینابیع الفقهیهٔ منتشر شده است و هم چنین در متن جامع المقاصد، این گونه آمده است: «و لا یجوز نبذ الجزیهٔ بمجرد التهمهٔ».

یعنی به جای «نبذ العهد».. که در جواهر آمده، تعبیر «نبذ الجزیهٔ» آورده شده است.

در این صورت این عبارت در صدد بیان تفاوت میان جزیه و هدنه و توضیح این نکته است که جزیه به مجرد بیم خیانت، لغو و نپذیرفتن آن اعلام نمی‌شود.

محقق کرکی در جامع المقاصد به بیان آن چه در توجیه این تفاوت گفته شده می‌پردازد و در آن مناقشه می‌کند و ظاهرا اشاره، به سخن خود علامه در تذکره دارد.

بر این اساس، یا مراد علامه از تهمت، معنای اعم آن است که شامل خوف مقرون به قرینه نیز می‌شود نه خصوص تهمت محض و نتیجه‌اش آن است که پیمان جزیه به مجرد ترس- گر چه قرائنی تاییدش کند لغو نمی‌شود، بر خلاف هدنه که در صورت حصول ترس مبتنی بر قرائن لغو می‌شود.

و یا آن که گفته شود نظر علامه در قواعد آن است که مجرد تهمت در باب هدنه است، برای لغو پیمان کفایت می‌کند.

در نتیجه تهمت محض، موجب لغو هدنه می‌شود اما موجب لغو پیمان جزیه نمی‌شود.

حال آن که این صورت بسیار بعید است و صورت نخست نیز مستلزم تکلف در عبارت است.

حاصل سخن در مورد به سر آمدن هدنه آن است که اگر دشمن عملًا پیمان را نقض کند و مثلا دست به حمله بزند، بی‌شک مقابله به مثل با او جایز است.

و این جواز یا از باب دفاع است و یا از آن جهت که پیمانی که مانع از حمله به دشمن می‌شد، خود به خود لغو شده است.

لیکن اگر عملا پیمان را نقض نکرد، بلکه دست به اقداماتی زد که از آن‌ها بوی خیانت استشمام می‌شد، در این حال جایز یا واجب است که پیمانشان «نبذ» شود، بدین معنا که به آنان اعلام شود که پیمانشان لغو شده و دیگر

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۱۶

میان آنان و مؤمنین پیمانی نیست و چیزی مانع وقوع جنگ نمی‌شود.

مقتضای فهم و ارتکاز عرفی در این جا آن است که اگر دشمن توانست ثابت کند که اقداماتش بد فهمیده شده و قصد نقض پیمان نداشته و امام مسلمین در این مورد دچار خطا شده است و امام نیز این مطلب را به پذیرد، در آن صورت پیمان به قوت خود باقی است و نیازی به تجدید آن نیست.

اما در صورتی که از همان آغاز قرینه‌ای بر خیانت نبوده و امام بی هیچ قرینه‌ای اندیشناک شده باشد، پیمان صلح هم چنان به قوت خود باقی است.

دوم: اگر دشمنان پیمان شکنی کردند و سپس از کرده خود پشیمان شدند و توبه کردند، علامه حلی در تذکره از ابن جنید قبول توبه‌شان را نقل می‌کند و خود بر این گفته شرحی نمی‌افزاید.

لیکن صاحب جواهر بر آن این گونه تعلیق می‌زند: «و لا بأس به، إلا أن مقتضی القاعدهٔ عدم القبول، لأن العهد السابق قد انتقض بخیانتهم و العهد الجدید یحتاج إلی عقد جدید این مطلب اشکالی ندارد، جز آن که مقتضای قاعده در این مورد، نپذیرفتن توبه آنان است، زیرا که پیمان گذشته بر اثر خیانتشان نقض شده است و پیمان جدید نیازمند عقد جدیدی است».

وی بدین ترتیب میان این فرض و فرض پیشین که امام مسلمین به خطا پنداشته بود دشمن در صدد خیانت است، تفاوت می‌گذارد.

چون در فرض قبل، عقد به قوت خود باقی است، بر خلاف این جا که نیازمند تجدید است.

البته اگر امام به مصلحت بداند، می‌تواند از حمله به آنان خودداری کند.

سه: خیانت، با عمل یا امضا یا تسبیب رئیس و فرمانده جبهه دشمن حاصل می‌شود.

لذا رفتار خائنانه کسانی که در مسأله جنگ و صلح نقشی ندارند و رئیس دخالتی در آن نداشته است، خللی به پیمانی که میان دو دولت بسته شده است، وارد

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۱۷

نمی‌کند.

لذا آن چه علامه حلی و دیگران گفته‌اند که در صورت نقض هدنه به وسیله گروهی، اگر دیگران خاموش یا خشنود باشند، همه آنان پیمان شکن به شمار می‌روند و اگر آنان کناره جسته باشند و یا از این حرکت اعلام برائت کنند، پیمان نسبت به آنان هم چنان برجای است، از مفروض سخن ما در باب هدنه بیرون است، چون- همان طور که پیشتر در تعریف هدنه گفتیم پیمان هدنه میان دولت اسلامی و دولت متخاصم بسته می‌شود، نه میان دولت و یکایک مردم، آن گونه که در عقد ذمه است.

بنا بر این رفتار غیر مسئولانه برخی از افراد بر پیمان منعقد شده میان دو دولت تأثیری ندارد.

البته خیانت دولت طرف صلح، به اقدام مستقیم و آشکار رئیس آن منحصر نمی‌شود، بلکه با تسبیب او در خیانت و یا امضا و موافقت او با حرکت‌های خائنانه پاره‌ای از افرادش نیز محقق می‌گردد.

لیکن رضایتش به این خیانت- در صورتی که همراه با تسبیب یا امضای کردار برخی از افرادش نباشد به تسبیب و امضا ملحق نمی‌گردد و حکم آن دو را ندارد و دلیلی بر یکی دانستن آن‌ها در دست نیست.

چون رضایت امری است قلبی که نمی‌توان آن را ملاک احکام مترتب بر رفتارهای مردمان با یکدیگر- به ویژه احکام جزائی و مانند آن قرار داد.

رضایت به ارتکاب فعل حرامی که موجب حد است، برای شخص راضی حد یا تعزیری در پی ندارد.

البته کاری است ناپسند میان شخص و خدایش و مراتب ناپسندی و قبح آن به حسب مراتب فعل حرامی که مورد رضایت قرار گرفته، متفاوت است و بعید نیست که در پاره‌ای مراتبش حرام باشد و حتی از گناهان هلاک کننده به شمار رود، مانند رضایت به کشتن انبیا و اوصیا و بندگان صالح خدا.

سخن کوتاه، رضایت قلبی رئیس یا دیگری تا زمانی که به حدی نرسد که عرفا امضا یا تسبیب تلقی شود مانند آن که رضایت خود را آشکار سازد و میان مردم

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۱۸

رواجش دهد در پیمان هدنه که میان او و دولت اسلامی منعقد شده است، تأثیری ندارد.

حال گر چه خیانت پاره‌ای کسان، بر اصل پیمان منعقد میان دو دولت تأثیری نمی‌گذارد، لیکن خیانتکاران خود، مستوجب احکام مربوطه می‌شوند، بدین معنی که این کاری که از او سر زده، جرم است و ناچار باید پیامدهای قانونی آن لحاظ شود.

حتی از نظر عرف عقلا و ارتکاز متشرعین بعید نیست که از دولت متخاصم که پیمان صلح بسته است، خواسته شود تا این کسان را با توجه به جرائمی که مرتکب شده‌اند و متناسب با آن‌ها مجازات کند و اگر چنین نکرد، امام با این کسان به عنوان دشمن جنگی رفتار خواهد کرد.

البته ناگفته نماند که شرایط این کار در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، متفاوت است، از این رو به ناچار باید گفت: امام در این مورد با توجه به شرایط و اوضاع آن چه را به مصلحت مسلمانان ببیند، انجام خواهد داد و تصمیم مقتضی را اتخاذ خواهد کرد.

و اللّه العالم.

چهار: صاحب جواهر به پیروی از علامه حلی در پاره‌ای از کتاب‌هایش می‌فرماید: «إن الواجب رد المهادنین إلی مأمنهم بعد ما انتقض عهدهم، إذا فرض صیرورتهم بین المسلمین یعنی پس از آن که پیمان نقض گشت، در صورتی که صلح گزاران میان مسلمانان باشند، واجب است که آنان را به پناهگاه‌هایشان برسانند».

ظاهرا مقصودشان آن است که این حکم شامل جایی که نقض پیمان از سوی آنان و بر اثر خیانتشان بوده باشد هم می‌شود و حتی شامل شخص خیانتکار که بر اثر کردارش پیمان صلح شکسته شد، نیز می‌شود.

شاید این که صاحب جواهر دلیلی بر این مطلب ذکر نکرده، گویای آن باشد که این حکم از نظر ایشان از واضحات است.

لیکن علامه حلی در این مورد، أولا قائل به تفصیل شده و گفته

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۱۹

است کسانی که در حوزه اسلام بوده باشند، اگر از آنان جرمی که مستوجب مجازات باشد، سر نزده باشد مانند جاسوسی، پناه دادن دشمن، کشتن مسلمانان و مانند آن، امام چنین کسانی را به مأمن خودشان می‌رساند و اگر از آنان جرمی سر زده باشد، مجازات می‌شوند.

ثانیا بر ادعای خود استدلال نموده است که آن که بر مسلمانان وارد می‌شود، با امان آنان وارد شده است، پس بازگرداندنش واجب است و گر نه خیانتی از سوی مسلمانان خواهد بود.

به نظر ما اگر مقصود علامه و صاحب جواهر گنجاندن این مورد، در عنوان «امان» باشد، در آن صورت استناد علامه به وجوب بازگرداندن کافران در صورت نقض پیمان با تمسک به آیه شریفه در باب امان «ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ» آن‌گاه او را به پناهگاهش برسان «۱» به جای خود است.

و گر نه، حکم به وجوب بازگرداندن آنان به استناد حرمت خیانت، محل تأمل است.

زیرا کیفر خیانت دشمن به صلح تن داده، خیانت نامیده نمی‌شود.

آری نسبت به کسانی که مشخصا دست به خیانت نزده و در آن مشارکت نداشته و از آن با خبر نبوده و بدان خشنود نبوده باشند، بعید نیست که گفته شود وجوب رساندنشان به پناهگاهشان از مرتکزات ذهن متشرعی است هر چند دلیل لفظیی در خصوص آن وجود نداشته باشد.

البته با تصدیق این که این مورد، از مصادیق امان به شمار نمی‌رود چون این دو هم از نظر موضوع و هم از نظر حکم با هم تفاوت دارند و این نکته با مراجعه به آن چه در تعریف هدنه و امان و وجوه تفاوت آن‌ها گفته‌ایم، آشکار می گردد.

لیکن با ملاحظه آن چه در ادله آمده و فتاوی فقها در ابواب گوناگون در مورد رفتار با دشمن در غیر میدان جنگ، می‌توان

---

(۱) سوره توبه، آیه ۶.

قرارداد ترک مخاصمه و آتش‌بس، ص: ۱۲۰

گفت که آن چه علامه حلی و صاحب جواهر در باب وجوب رساندن دشمن به پناهگاهش، گفته‌اند، درست است و این استنباط از مفاد ادله شرعی و مرتکز اهل شرع چندان دور نیست.

برای دریافت مطلب و بحث مفصل‌تر به مستندات فتواهای فقها در باب شبهه امان و در بارهٔ حکم کسی که گروهی از کافران در قلعه او [محاصره] بودند و او صدایی شنید و پنداشت که امان می‌خواهند.. و در بارهٔ مواردی دیگر از این قبیل، رجوع شود.

افزون بر آن که این حکم به احتیاط در باب نفوس و دماء- که اختصاص به نفوس و دماء مسلمانان ندارد و ما در پاره‌ای از مباحث

گذشته خود بدان پرداخته‌ایم نزدیک‌تر است.
و للّه الحمد أولًا و آخراً.

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحیم
جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)
با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند
بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹
بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.
مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.
اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.
از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :
الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی
ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه
ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...
د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر
ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای
و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)
ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱ ۵۳-۶۰۹۰به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹